

Hacia una **Pedagogía** de la **Interculturalidad**

Ramiro Alfonso Gómez
Arzapalo Dorantes



Hacia una **Pedagogía** de la **Interculturalidad**

Ramiro Alfonso Gómez
Arzapalo Dorantes



Primera edición digital, 2024

ISBN: 978-607-9152-49-9

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

www.uic.mx

editorial@uic.edu.mx

Cuidado editorial: Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín
Diseño de portada e interiores: Martha Olvera Castro

Hecho en México

ÍNDICE

Introducción

En este texto, pretendemos mostrar la interculturalidad como una vocación de la alteridad en un contexto sociocultural que progresivamente ha caído en el olvido de la posibilidad de lo Otro, de la Trascendencia.

Esta afirmación es paradójica, pues, por un lado, nos movemos en un contexto en el que se enuncia y populariza la diversidad en todo sentido: los colectivos feministas, los movimientos LGBT+, las olas migratorias y demás. Pero a la par de ese reconocimiento de lo múltiple, hay una tendencia al encierro en la propia inmanencia centrada en la convicción del derecho a la diferencia en contraposición a las particularidades ajenas. Es una diversidad acentuada en las diferencias y no en los vínculos, en las separaciones más que en las uniones; es un campo fértil para la multiculturalidad —como mero reconocimiento de la diversidad—, pero socialmente inconexo entre los microgrupos que conforman una sociedad en su conjunto, lo cual es una peligrosa apuesta a una hiperfragmentación de las sociedades contemporáneas, muy utilizada en los discursos políticos, que ven en esta ambigüedad una postura cómoda de imagen de apertura e inclusión. A la par, se benefician de la disolución de lazos sociales reales y operativos entre la diversidad de actores sociales, más preocupados por garantizar el respeto y reconocimiento de su microidentidad que por los problemas reales cuya solución implicaría la interconexión con esos "otros", que más que prójimos son enemigos, competidores, rivales, amenazas latentes. "En este esquema, queda excluida la posibilidad de volverse prójimo, y sólo es posible ser prójimo de quien permita asegurar los beneficios personales. Así la palabra *prójimo* pierde todo significado, y únicamente cobra sentido la palabra *socio*, el asociado por determinados intereses".[1]

En esta dinámica de encierro en la *ipseidad* y de *inmanentización* del mundo en el estrecho campo del Yo, el otro —desprovisto de su trascendencia— se convierte en mera ficción, en un *alter ego* reconocido, en el mejor de los casos, por ciertos reflejos de la imagen del Yo en él mismo, pero privado de su característica esencial: trascendencia.

En este orden de ideas, destaca la caracterización que Krotz hace del término de *alteridad* cuando apunta que: "la alteridad 'capta' el fenómeno de lo humano de una forma especial. Surgida del contacto entre culturas, continuamente remitida a él y referida a partir de él, representa una aproximación totalmente distinta de todos los demás intentos de captar y conceptualizar, de explicar y comprender el fenómeno del ser humano. La alteridad es la categoría central de una pregunta antropológica específica".[2]

---

[1] *Carta encíclica Fratelli tutti del santo padre Francisco, sobre la fraternidad y la amistad social* [en línea], 2020, núm. 102, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

[2] Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 58.

Por ello, este aporte se centra en la interculturalidad para la construcción de nexos, puentes, vías de comunicación entre agentes culturales con miras a generar espacios comunes de encuentro intercultural, base para un diálogo, y foros de intercambio de experiencias humanas a partir de problemas comunes como partícipes de una sociedad compleja e interrelacionada. La interculturalidad es relación —sin otro no existe interculturalidad— y requiere la alteridad, ya que surge a partir de la confrontación de la diferencia.

En un principio, habrá que distinguir la alteridad vista como experiencia, por un lado, y como categoría teórica, por el otro. Así, en este trabajo, sin dejar de tratar la cuestión de la alteridad como teoría cuando sea pertinente hacerlo, optamos más por la experiencia, pues la interculturalidad y sus consecuencias se viven en escena social real, y al enseñar interculturalidad, lo más útil y valioso es recurrir al campo de las experiencias, así como de las actitudes, valores y disposición existencial de cada persona en relación con los problemas implícitos en la interculturalidad en el ámbito experiencial de cada quien.

Los constantes conflictos sociales que caracterizan nuestra sociedad contemporánea de cuño cultural Occidental nos llevan a pensar que aunque los problemas de discriminación, corrupción, abusos, extorsiones, violencia, intolerancia y demás no son nuevos, actualmente, cobran un matiz diferente en cuanto al eclipse absoluto de la alteridad y su posibilidad de trascendencia de que el sujeto sea capaz de concebir algo fuera de sí, de su posición, intereses o ambiciones existenciales.

La hiperindividualización postmoderna se ha convertido en una característica antropológica definitoria contemporánea. Esta hiperindividualización se expresa como la total privatización de la experiencia social. El otro, obnubilado, se convierte en una especie de extensión del individuo valioso única y exclusivamente en relación con el mundo privado de dicho individuo. Sin referencias externas que hagan contrapeso al mundo privatizado del individuo, ese mundo se convierte en una burbuja de aislamiento y autorreferencialidad sin posibilidades de confrontación con la realidad material compartida por un grupo social. La brecha entre lo real (material de acceso empírico y socializable por consensos sociales) y la fantasía (producto individual de la psique, anhelos y necesidades de un sujeto aislado que no valora la socialización y se agota en sí mismo) crece paulatinamente.

Bajo estas influencias, los grupos sociales tienden a reducirse. La atomización social va a la par de la atomización individual. El punto de referencia de identidad social que ampara a los individuos de un grupo determinado subsiste, pero en la atomización diluyente de macroproyectos sociales, el grupo particular entra en conflicto con los grupos circundantes, pues el acento está puesto en la hiperindividualización y la fragmentación, es decir, en las particularidades distintivas más que en los puntos de unión y posibilidades de contacto, convivencia e interacción. El tribalismo resultante es sumamente volátil en un contexto social que no solamente está desunido, sino que defiende y se enorgullece de su condición en favor de la hiperfragmentación individual. Lo que importa es defender a ultranza las más mínimas diferencias a pesar de que el resultado sea una insostenible y fortuita puesta en conjunto de grupos culturales enfocados en preservar sus diferencias más que en explotar elementos, proyectos o necesidades comunes.

Las identidades nacionales ceden paso a la fragmentación en múltiples identidades locales. Las identidades barriales o de colonias urbanas ceden paso a la fragmentación en bandas, pandillas, colectivos, etcétera. Los grandes proyectos de referencia social como nación, iglesia o familia se ven vertiginosamente comprometidos y transformados como consecuencia de la ruptura de sus cimientos en la cultura occidental. Como escribiera Amado Nervo:

> Yo también, cual los héroes medievales
> que viven con la vida de la fama,
> luché por tres divinos ideales:
> ¡por mi Dios, por mi Patria y por mi Dama!
> Hoy que Dios ante mí su faz esconde,
> que la Patria me niega su ternura
> de madre, y que a mi acento no responde
> la voz angelical de la Hermosura,
> rendido bajo el peso del destino
> esquivando el combate, siempre rudo,
> heme puesto a la vera del camino,
> resuelto a descansar sobre mi escudo.
> Quizá mañana, con afán contrario,
> ajustándome el casco y la loriga,
> de nuevo iré tras el combate diario,
> exclamando: ¡Quién me ame que me siga!
> …Mas hoy dejadme, aunque a la gloria pese,
> dormir en paz sobre mi escudo roto;
> dejad qu'en mi redor el ruido cese,
> que la brisa noctívaga me bese
> y el Olvido me de su flor de Loto.[3]

Lo que llamamos *postmodernidad* puede ser entendido como el cúmulo de cambios en la concepción antropológica, social, cultural y religiosa en las sociedades contemporáneas de cuño occidental. En este sentido, un nuevo tiempo sin centros de gravedad ni puntos de referencia fijos, como el poema de Amado Nervo: sin Dios, sin patria y sin Amada, aunque va mucho más allá, pues podríamos añadir: sin sociedad, ni tradición, ni cultura ni autorreferencia en un Yo claramente constituido que encare el caos resultante.

En el cristianismo contemporáneo, también se percibe esta preocupación crítica por la nueva configuración antropológica del hombre postmoderno:

> La postmodernidad —en la que el hombre se siente aún más perdido, sin referencias de ningún tipo, desprovisto de valores, porque se han vuelto indiferentes, huérfano de todo, en una fragmentación en la que parece imposible un horizonte de sentido— sigue cargando con la pesada herencia que nos dejó la época anterior, hecha de individualismo y subjetivismo, así como por un espiritualismo abstracto que contradice la naturaleza misma del hombre, espíritu encarnado y, por tanto, en sí mismo capaz de acción y comprensión simbólica.[4]

García Canclini ya apuntaba pertinentemente que la cultura postmoderna es "la escenificación de una pérdida doble: del libreto y del autor".[5] La idea de perder ambos elementos implica la pérdida de los puntos referenciales tradicionales que antes regían la vida sociocultural. Ya no hay una "estrella del norte"

---

[3] Amado Nervo, "Perlas Negras XLII", *Perlas negras. Místicas. Las Voces*, París/México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1904, pp. 51-52.

[4] *Carta apostólica Desiderio desideravi del santo padre Francisco, a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos, sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios* [en línea], 2022, núm. 28, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html

[5] Néstor García, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990, p. 86.

para guiar al viajero postmoderno ni los grandes cuentos omniabarcantes de la tradición que marquen pautas en el sendero; sólo queda la dispersión, la vorágine y el exceso. Más adelante en la misma obra, Canclini apunta refiriéndose a esta característica de la postmodernidad en Latinoamérica:

> La copresencia tumultuosa de todos, el lugar donde los capítulos de la historia del arte y del folclore se cruzan entre sí y con las nuevas tecnologías culturales. La "heterogeneidad cultural" latinoamericana (mestizaje de identidades; hibridismo de tradiciones; cruzamientos de lenguas) habría incluso conformado —por fragmentación y diseminación— una especie de "posmodernismo *avant la lettre*", según el cual Latinoamérica, tradicionalmente subordinada e imitativa, pasaría a ser hoy precursora de lo que la cultura posmoderna consagra como novedad: por amalgamiento de signos, por injertos y trasplantes histórico-culturales de códigos disjuntos; el mosaico latinoamericano habría prefigurado el *collage* posmodernista.[6]

En este sentido, debo señalar que comulgamos plenamente con la postura de Bárcenas y Mélich expresada en *La educación como acontecimiento ético* respecto al entendimiento de la educación como el espacio privilegiado de la reproducción de la cultura, lo cual no puede ser medido por formatos que pretendan cuantificar la eficacia de seres humanos producidos en masa, completamente despersonificados, con miras a cubrir las necesidades de mercado de una sociedad capitalista deshumanizada y deshumanizante. También entendemos que estos autores expresan que la educación es la transmisión de experiencias humanas de persona a persona y, por ende, un verdadero acontecimiento ético que saca de las fronteras monótonas de la mismidad para dar paso a la epifanía del otro rostro, de la alteridad, de la trascendencia, del infinito. Ahí radica lo que ellos llaman una *pedagogía crítica*, una *pedagogía de la radical novedad*, una *pedagogía poética*:

> Una visión de la educación como acontecimiento ético. Entender la educación desde esta perspectiva supone una concepción de la tarea pedagógica como radical novedad. Queremos referirnos a la educación como acontecimiento ético frente a todos los intentos de pensarla desde estrechos marcos conceptuales que pretenden dejarla bajo el dominio de la planificación tecnológica —donde lo único que cuenta son los logros y los resultados educativos que se "espera" que los alumnos y estudiantes alcancen después de un periodo de tiempo—, y también porque pensamos que es hora de que quienes elaboran el discurso pedagógico oficial empiecen a tomar en serio el hecho de que el ser humano es un ser histórico, impensable fuera o al margen del aquí y del ahora.
>
> Una pedagogía de la radical novedad no puede, por otra parte, repensar la humanidad de acuerdo con ese viejo proyecto ilustrado que cifra toda la autoridad en la Razón (*Sapere aude*), sino que busca tomar como punto de referencia precisamente el desecho de la Ilustración, sus márgenes y sus víctimas. Por eso una pedagogía de la radical novedad es una pedagogía de la exterioridad y de la alteridad (es decir, una pedagogía que presta atención a lo que se coloca fuera de la lógica del sistema) y, por esta razón, para una pedagogía de la radical novedad, la educación es un acontecimiento ético, porque en la relación educativa, el rostro del otro irrumpe más allá de todo contrato y de toda reciprocidad. Para nuestra propuesta pedagógica, la relación con el otro no es una relación contractual o negociada, no es una relación de dominación ni de poder, sino de acogimiento. Es una relación ética basada en una nueva idea de responsabilidad. Es una pedagogía que reconoce que la hospitalidad precede a la propiedad, porque quien pretende acoger a otro ha sido antes acogido por la morada que él mismo habita y que cree poseer como algo suyo.

[6] Nelly Richard, "Latinoamérica y la posmodernidad", en Hermann Herlinghaus y Monika Walter (eds.), *Postmodernidad en la periferia: Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994, pp. 210-222.

> El principal reto de la educación como acontecimiento ético es, así, pensar y crear un mundo no totalitario. Y para crear y pensar un mundo así es necesario considerar la pedagogía como una pedagogía del nacimiento, del comienzo y de la esperanza. Del nacimiento, porque la educación tiene que ver con el trato con los que acaban de llegar a nuestro mundo (los recién nacidos), aquellos que expresan la idea de una radical alteridad que se escapa a nuestros poderes. Del comienzo, porque la educación es una acción, lo que significa que de la persona formada cabe esperar lo infinitamente improbable e imprevisible, es decir, el verdadero inicio y la sorpresa, el comienzo de todo. Y de la esperanza, porque todo lo que nace tiene ese duro deseo de durar que es afín a quien está lleno de tiempo, un tiempo tensado entre el pasado y el puro porvenir. Hablaremos, pues, de una pedagogía poética (porque educar es crear, que no fabricar o producir, la verdadera novedad) y de una pedagogía utópica.[7]

La propuesta de Bárcenas y Mélich, entendida como un acontecimiento ético de acogida y hospitalidad, y como una pedagogía poética cuya creatividad contempla la alteridad, se empalma con la *pedagogía de la esperanza* de Paulo Freire.[8] Su visión de esperanza, como capital cultural detonante de acción social, transformación y cambio, se aproxima mucho a lo que entenderemos por cualidad de la reproducción de la cultura, donde los agentes o miembros del grupo social son protagonistas en la decisión del legado transmitido a la siguiente generación para abrir el discernimiento y las eventuales transformaciones.

En ambas propuestas, la educación es el espacio privilegiado para desarrollar lazos de interacción humana, inferir en el decurso de la historia —el lugar por excelencia— y gestar la transformación. Respecto de la pedagogía de la esperanza, Freire apunta:

> No entiendo la existencia humana y la necesaria lucha por mejorarla sin la esperanza y sin el sueño. La esperanza es una necesidad ontológica; la desesperanza es esperanza que, perdiendo su dirección, se convierte en distorsión de la necesidad ontológica. Como programa, la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo. No soy esperanzado por pura terquedad, sino por imperativo existencial e histórico. Esto no quiere decir, sin embargo, que porque soy esperanzado atribuya a mi esperanza el poder de transformar la realidad, y convencido de eso me lance al embate sin tomar en consideración los datos concretos, materiales, afirmando que con mi esperanza basta. Mi esperanza es necesaria pero no es suficiente. Ella sola no gana la lucha, pero sin ella la lucha flaquea y titubea. Necesitamos la esperanza crítica como el pez necesita el agua incontaminada. Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza, en el pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en la lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos calculados, a la pura cientificidad, es frívola ilusión. Prescindir de la esperanza que se funda no sólo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle uno de sus soportes fundamentales. Lo esencial como digo más adelante en el cuerpo de esta pedagogía de la esperanza es que, en cuanto necesidad ontológica, necesita anclarse en la práctica. En cuanto necesidad ontológica, la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta. Por eso no hay esperanza en la pura espera, ni tampoco se alcanza lo que se espera en la espera pura, que así se vuelve espera vana.[9]

La esperanza también es un tema distintivo del humanismo cristiano contemporáneo:

---

[7] Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 12,13 y 15.

[8] Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2017.

[9] *Ibidem,* pp. 24-25.

> La esperanza nos habla de una realidad que está enraizada en lo profundo del ser humano, independientemente de las circunstancias concretas y los condicionamientos históricos en que vive. Nos habla de una sed, de una aspiración, de un anhelo de plenitud, de vida lograda, de un querer tocar lo grande, de lo que llena el corazón y eleva el espíritu hacia cosas grandes, como la verdad, la bondad y la belleza, la justicia y el amor. La esperanza es audaz, sabe mirar más allá de la comodidad personal, de las pequeñas seguridades y compensaciones que estrechan el horizonte, para abrirse a grandes ideales que hacen la vida más bella y digna. Caminemos en esperanza.[10]

Sabemos que las cuestiones de interculturalidad no son temas de un mundo idealizado. Han surgido dolorosamente a lo largo de la historia, en especial alrededor de la actividad colonizadora y sus consecuencias locales de devastación al promover la desunión y crear barreras manipuladas por los poderes coloniales entre culturas vecinas. Hablar de pedagogía de interculturalidad, de acogida, hospitalidad, *poiesis* o esperanza no es teñir de rosa una realidad amarga que confrontamos en el contexto actual. Sin embargo, implica cierta rebeldía al considerar que las cosas pueden ser diferentes y que la violencia no es la única opción. El panorama está abierto a nuevas formas de relación humana para vivir mejor en sociedad con respeto y reconocimiento de cada identidad cultural partícipe, pues se pueden crear otras formas de relación sin tener que cerrar el círculo de dominio de unos sobre otros. Al respecto, quisiera traer las palabras de Mandela cuando describe el discurso del jefe xhosa al momento de vivir el acontecimiento anhelado de la circuncisión, un discurso impregnado de dolor que constituye una dramática descripción de las consecuencias de una imposición monocultural:

> "He ahí a nuestros hijos", dijo. Jóvenes, sanos y hermosos, la flor y nata de la tribu xhosa, el orgullode nuestra nación. Acabamos de circuncidarles siguiendo un ritual que les promete la hombría, pero estoy aquí para decirles que no es más que una promesa vacía e ilusoria. Es una promesa que jamás podrá ser cumplida, porque nosotros los xhosas y todos los sudafricanos negros, somos un pueblo conquistado. Somos esclavos en nuestro propio país. Somos arrendatarios de nuestra propia tierra. Carecemos de fuerza, de poder, de control sobre nuestro propio destino en la tierra que nos vio nacer. Se irán a ciudades donde vivirán en chamizos y beberán alcohol barato, y todo porque carecemos de tierras que ofrecerles donde puedan prosperar y multiplicarse. Toserán hasta escupir los pulmones en las entrañas de las minas del hombre blanco, destruyendo su salud, sin ver jamás el sol, para que el blanco pueda vivir una vida de prosperidad sin precedentes. Entre estos jóvenes hay jefes que jamás gobernarán, porque carecemos de poder para gobernarnos a nosotros mismos; soldados que jamás combatirán, porque carecemos de armas con las que luchar; maestros que jamás enseñarán porque no tenemos lugar para que estudien. La capacidad, la inteligencia, el potencial de estos jóvenes se desperdiciarán en su lucha por malvivir realizando las tareas más simples y rutinarias en beneficio del hombre blanco. Estos dones son hoy en día lo mismo que nada, ya que no podemos darles el mayor de los dones, la libertad y la independencia. Sé muy bien que Qamata lo ve todo y nunca duerme, pero sospecho que últimamente está adormilado. Si así fuera, cuando antes me llegue la muerte mejor, ya que así podré presentarme ante él, despertarle y decirle que los niños de Ngubengcuka, la flor y nata de la nación xhosa, están muriendo. El público se había ido acallando más y más ante las palabras del jefe Meligqili, y creo que se sentía cada vez más irritado. Nadie deseaba escuchar las palabras que pronunció aquel día. Sé que yo, por mi parte, no quería oírlas. Me sentí más enfadado que enardecido por los comentarios del jefe, y rechacé sus palabras como observaciones fuera de lugar de un hombre ignorante, incapaz de apreciar el valor de la educación y los beneficios que el hombre blanco había traído a nuestro país. En aquel tiempo consideraba al hombre blanco no un opresor sino un benefactor, y pensé que el jefe se mostraba enormemente desagradecido. Aquel aguafiestas

[10] *Carta encíclica Fratelli tutti, op. cit.,* núm. 55.

> estaba echando a perder el gran día, destruyendo mi sensación de orgullo con sus disparatados comentarios. Pero, aunque no alcanzase a comprender exactamente por qué, sus palabras acabaron por hacerme mella. Había plantado en mí una semilla, y aunque permaneció en estado latente durante mucho tiempo, finalmente empezó a crecer. Con el tiempo descubrí al fin que aquel día el ignorante había sido yo, no el jefe.[11]

En este mismo sentido, recordamos que los temas cruciales de la interculturalidad han aflorado históricamente en las manifestaciones de destrucción de las culturas en un entorno colonial globalizado propio de los siglos xvi-xix, en las consecuencias del desmantelamiento de esos sistemas coloniales en el s. xx y en la velada migración de tales sistemas de dominio cultural, económico y político.

También podemos encontrar ejemplos de la intolerancia y eclipse de la otredad en los intentos de evangelización (desde la vertiente protestante) de los indígenas de Norteamérica en las reservaciones creadas en el siglo xix para contener a estos grupos culturales. En el ámbito religioso, estas reservaciones fueron también medios de expansión del cristianismo a través de misioneros protestantes. Desde esta perspectiva, resalta mucho la siguiente carta de *Sogoyewapha Red Jacket*, de la nación de los Sénecas, titulada: "Red Jacket on the Religion of the White Man and the Red", la cual fue escrita en 1805 y enviada al Consejo de Jefes de las seis Naciones después de que el Sr. Cram (así nombrado en estas fuentes y referido como misionero) hubiera predicado entre los indígenas y explicado su razón de estar con ellos:

> Hermano, escucha lo que decimos. Hubo un tiempo cuando nuestros antepasados poseyeron esta gran isla. Sus asentamientos se extendían desde donde nace el sol hasta donde muere. El Gran Espíritu había hecho todo esto para el uso de los indios. Él había creado el búfalo, el venado, y los otros animales para comer. Él había hecho el oso y el castor. Sus pieles nos servían como ropa. Él los había dispersado por todo el territorio y nos enseñó cómo cazarlos. Él había hecho que la tierra diera maíz para nuestro pan. Todo esto había hecho por sus hijos porque los amaba. Si nosotros teníamos disputas por nuestros territorios de caza, éstas disputas generalmente se arreglaban sin mucho derramamiento de sangre.
>
> Pero un mal día vino sobre nosotros. Sus padres cruzaron la Gran Agua y se asentaron en esta isla. Su número era pequeño. Ellos encontraron amigos y no enemigos. Ellos nos dijeron que habían dejado su propia nación por miedo y vulnerabilidad y habían venido aquí a disfrutar de su religión. Ellos pidieron un poco de tierra. Nosotros tuvimos lástima de ellos, atendimos sus peticiones, y ellos se asentaron entre nosotros. Nosotros les dimos maíz y carne; ellos nos dieron veneno en recompensa.
>
> Los hombres blancos, hermano, habían descubierto nuestro territorio. Siempre regresaban y vinieron más y más entre nosotros. Aún así no les temimos. Los tuvimos como amigos. Ellos nos llamaron hermanos. Nosotros les creímos y les ofrecimos más grandes territorios. Al final, su número se incrementó enormemente. Querían más tierra; querían nuestra nación. Nuestros ojos se abrieron y nuestras mentes se hicieron difíciles. El comercio llegó con sus mercancías. Los indios fueron forzados a pelear contra otros indios, y mucha de nuestra gente fue así destruida. Ellos también trajeron licores cada vez más fuertes entre nosotros. Eran fuertes y poderosos, y esclavizaron a muchos.
>
> Hermano, nuestros territorios fueron una vez inmensos y los suyos muy pequeños. Pero ahora han llegado a ser un gran pueblo, y nosotros ahora difícilmente tenemos un lugar para tender nuestras cobijas. Ustedes han tomado todo el país, pero aún no están satisfechos; ahora quieren forzar su religión sobre nosotros.

[11] Nelson Mandela, *El largo camino de la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*, Madrid, Aguilar, 2013, p. 683.

> Hermano, continúa escuchando. Dijiste que fuiste enviado a instruirnos en cómo adorar al Gran Espíritu de forma agradable a Él; y, si nosotros no tomamos tu religión, ésa que enseñan los hombres blancos, seremos infelices por siempre. Dices que tú estás bien y nosotros estamos perdidos. ¿Cómo sabemos que esto es verdad? Nosotros sabemos que tu religión está escrita en un libro. Si fuera para nosotros, tanto como es para ti, ¿por qué el Gran Espíritu no nos lo dio a nosotros?, y no solamente a nosotros, sino ¿por qué Él no les dio a nuestros antepasados el conocimiento de ese libro, con el significado y el entendimiento correcto para entenderlo? Nosotros sabemos solamente lo que tú nos dices. ¿Cómo sabremos cuándo creerte, siendo tan frecuentemente decepcionados por los hombres blancos?
>
> Hermano, dices que hay solamente un camino para adorar al Gran espíritu. Si no hay más que una religión, ¿por qué ustedes los blancos difieren tanto acerca de esto? ¿Por qué no todos están de acuerdo aunque todos leen el mismo libro?
>
> Hermano, no entendemos estas cosas. Nos has dicho que tu religión fue dada a tus antepasados y ha sido pasada de generación en generación, de padre a hijo. Nosotros también tenemos una religión que fue dada a nuestros ancestros y ha sido transmitida de generación en generación a nosotros, sus hijos. Nosotros adoramos de acuerdo con eso. Y de acuerdo con esa religión, agradecemos todos los favores recibidos, nos amamos uno a otro y estamos unidos.[12]

Recordemos la reciente visita del papa Francisco a Canadá en 2022, para disculparse por la participación de la Iglesia en las escuelas residenciales indígenas cuya finalidad principal era la desarticulación de las culturas nativas. Tal actitud etnocida se plasmó con el lema: "matar al indio en el niño". A lo que el mismo papa Francisco señaló:

> Es necesario recordar cómo las políticas de asimilación y desvinculación, que también incluían el sistema de las escuelas residenciales, fueron nefastas para la gente de estas tierras. Cuando los colonos europeos llegaron aquí por primera vez, hubo una gran oportunidad de desarrollar un encuentro fecundo entre las culturas, las tradiciones y la espiritualidad. Pero en gran parte esto no sucedió. Y me vuelve a la mente lo que ustedes me contaron, de cómo las políticas de asimilación terminaron por marginar sistemáticamente a los pueblos indígenas; de cómo, también por medio del sistema de escuelas residenciales, sus lenguas, sus culturas fueron denigradas y suprimidas; y de cómo los niños sufrieron abusos físicos y verbales, psicológicos y espirituales; de cómo se los llevaron de sus casas cuando eran chiquitos y de cómo esto marcó de manera indeleble la relación entre padres e hijos, entre abuelos y nietos[…] Duele saber que ese terreno compacto de valores, lengua y cultura, que confirió a sus pueblos un sentido genuino de identidad, haya sido erosionado, y que ustedes siguen pagando los efectos […]También soy consciente de que "mirando hacia el pasado nunca será suficiente lo que se haga para pedir perdón y buscar reparar el daño causado" y "mirando hacia el futuro nunca será poco todo lo que se haga para generar una cultura capaz de evitar que estas situaciones no sólo no se repitan, sino que no encuentren espacios".[13]

Esta última idea es lo que se pretende con una *pedagogía de la interculturalidad*, es decir, crear una cultura de respeto y reconocimiento, de acogida y hospitalidad con otras culturas. Ese siste-

[12] "Red Jacket on the Religion of the White Man and the Red", *The World's Famous Orations. America: I (1761–1837)* [en línea], 1906, https://www.bartleby.com/268/8/3.html

[13] *Carta del santo padre Francisco al Pueblo de Dios* [en línea], s. l., 20 agosto de 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html

ma de interculturalidad abre el horizonte a un ambiente de empatía frente a la alteridad, basado en la experiencia vital humana que articula —a pesar de las diferencias identitarias— los puntos en común y los retos que nuestra sobrevivencia impone. Generar ese específico escenario, en la apuesta ética de la interculturalidad, permite precisamente lo que en la frase resaltada se expresa: una cultura donde no haya espacios para ciertas situaciones sociales de destrucción de los otros. Así que no habría espacio porque se genera un tejido social donde se integra al otro como parte de la red relacional de la cultura; no es un añadido o un elemento extraño que se entromete, sino parte inherente de ese constructo social.

En fin, el aporte que presentamos aquí expresa el carácter itinerante de esta pretensión. No hay una pedagogía de la interculturalidad acabada, pues siempre está en proceso, porque no es un punto de llegada, sino un trayecto a recorrer; su viaje es el camino iniciado con cada grupo de estudiantes que se embarcan con su docente en la experiencia relacional de confrontación con el otro.

Quiero añadir que este proyecto nos ubica en un camino ya emprendido, respaldado con 22 años de docencia en temas de interculturalidad, preferentemente —como base sólida— en la Universidad Intercontinental en los programas de filosofía y teología, tanto de licenciatura como de posgrado, pero también en la Universidad católica *Lumen Gentium* en los posgrados de filosofía, teología y pastoral urbana. Afortunadamente, también hemos incursionado a nivel licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Superior de Estudios Salesianos, la Universidad Anáhuac, en cursos de actualización docente en la Universidad Pontificia de México y en el diplomado de religiones del Instituto Tecnológico Autónomo de México. Los frutos presentados en este texto son, pues, colectivos, resultado de la interacción y generosa retribución en el aula acerca de estos temas tan sensibles y polémicos en sus consecuencias y formas que asumen en la realidad social contemporánea.

No estamos solos, la Universidad de los Andes en Colombia con su proyecto de interculturalidad en el departamento de Lenguas Extranjeras (por ser los migrantes sus primeros beneficiarios) ha dado resultados notables a nivel local y ha logrado asociarse con otras universidades interesadas como la Universidad de Sorbona en Francia. En este proyecto, destacan las profesoras de la Universidad de los Andes: Anne-Marie Truscott, Isabel Tejada, Paola Andrea Gamboa Díaz y Muriel Molinié.

El *Proyecto: África, interculturalidad en las aulas*,[14] de Irene González Collado, con un propósito plasmado con sencillez y belleza es íntimamente cercano a nuestras pretensiones: "Educar en actitudes interculturales significa dar a los niños puntos de vista no racistas, favoreciendo la predisposición afectiva hacia personas de diferentes culturas y proporcionándoles la posibilidad de que manifiesten conductas tolerantes, respetuosas y solidarias".[15] Siguiendo la perspectiva de la educación emocional de Gallego y Gallego, sus objetivos interculturales son:[16]

- Reconocer la diversidad étnica en el aula, valorándola como fuente de enriquecimiento y empleándola didácticamente para el desarrollo y formación de personas abiertas y plurales.
- Conocer y reconocer las carencias de los distintos grupos étnicos de la sociedad de forma que se puedan completar, considerando al otro en términos de igualdad.
- Ofrecer opciones a distintas formas de vivir, percibir, pensar, expresarse, conocer, sentir, relacionarse.

[14] Irene González, *Proyecto: África, interculturalidad en las aulas* [en línea], s. l., 16 de marzo de 2015, https://elalmademiaula.com/2015/03/16/proyecto-africa-trabajando-la-interculturalidad-en-las-aulas/

[15] *Idem.*

[16] *Cfr.* Domingo Gallego y María José Gallego, *Educar la inteligencia emocional en el aula*, Madrid, Pensar, Publicar, Creer, 2004.

Por su parte, el proyecto *AULA intercultural. El portal de la educación intercultural,*[17] con sede en España, ha reunido una importante colección de textos, exposiciones, conferencias y experiencias de interculturalidad en el aula, lo cual es digno de reconocerse. Este proyecto está sustentado por la participación conjunta de la Unesco, el Fondo de Asilo, Migración e Integración de la Unión Europea, el Ministerio de Educación y Formación Profesional del Gobierno de España y el UGT de Servicios Públicos.

A nivel regional para América Latina, está el *Proyecto Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior en América Latina*, del Instituto Internacional de la Unesco para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (Unesco-Iesalc), orientado a documentar y analizar experiencias de instituciones de educación superior de América Latina dedicadas a atender necesidades, demandas y propuestas de pueblos indígenas y afrodescendientes, así como a sentar bases políticas en materia, generar criterios para la producción de estadísticas e indicadores, identificar temáticas para nuevas investigaciones y contribuir a desarrollar mecanismos sostenibles de colaboración de instituciones con intereses afines.[18]

En México, debemos mencionar el recientemente constituido *Consejo Mexicano de Líderes Religiosos*, cuyo lema resulta ser un verdadero itinerario propuesto para la relación intercultural e interreligiosa: diálogo, acercamiento y solidaridad. Estos tres aspectos resultan ser una verdadera metodología, acorde al ver, juzgar y actuar de la pastoral católica. Este proyecto es liderado desde la Comisión Episcopal de Diálogo Interreligioso y Comunión (CEDIC) de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), en conjunción con religiones por la Paz América Latina y el Caribe, *Kaiciid Dialogue Center* de *International Fellows Programme* y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc).

Este ambicioso, pero muy necesario proyecto es una respuesta a la convicción de la importancia social real del diálogo intercultural e interreligioso en México. Desea promover el conocimiento y el respeto mutuo entre las diferentes religiones y culturas presentes en México, procurando erradicar toda forma posible de discriminación, estereotipos y prejuicios religiosos. Al ser un espacio de conjunción de múltiples credos, el punto común se propone en los principios de la vida humana. Acorde con los tres puntos cruciales enunciados en su lema y ya mencionados antes de diálogo, acercamiento y solidaridad, su misión se define igualmente en una triple ambición expresada como un método a seguir en tres pasos:

1. Ser un espacio seguro, donde los líderes religiosos puedan dialogar y no debatir, provocando el mutuo conocimiento y la mutua aceptación.
2. Ser un lugar de acercamiento para líderes, dando ejemplo de humildad y superando toda clase de discriminación.
3. Ser una oportunidad de solidaridad, ayuda mutua, recíproca y desinteresada.

Se espera que esta misión se logre mediante el desarrollo de actividades como la capacitación de los representantes de diferentes religiones y de instituciones culturales respecto a temas de diálogo interreligioso e intercultural. Evidentemente, la actividad formativa requiere una propuesta como la que expresamos en esta *pedagogía de la interculturalidad* y de suyo, se espera con esta formación coadyuvar a

[17] *Aula intercultural. El portal de la educación intercultural* [en línea], Madrid, *s. d.*, https://aulaintercultural.org/

[18] *Cfr.* Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), *Proyecto diversidad cultural e interculturalidad en educación superior en américa latina y el caribe (Unesco-Iesalc)* [en línea], *s. d.*, http://untref.edu.ar/sitios/ciea/wp-content/uploads/sites/6/2015/05/IESALC-UNESCO.pdf

la erradicación de los discursos de odio y fomentar el ámbito de la tolerancia interreligiosa e intercultural. La integración, convivencia y espacio común generado en estos encuentros fomentará un acercamiento dinámico y comprometido por el bien de la sociedad.

Concretamente en nuestro país, hay que mencionar a universidades que —para la cuestión intercultural específicamente en relación con los pueblos indígenas— representan un avance significativo en cuanto a foro de escucha recíproca y saberes compartidos desde sus propias tradiciones en diálogo con la epistemología occidental. Destacan la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, en Pátzcuaro; la Universidad Intercultural de Chiapas, en san Cristóbal de Las Casas; la Universidad Intercultural del Estado de México, en San Felipe del Progreso; la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, en Huehuetla; la Universidad Intercultural del estado de Hidalgo, en Tenango de Doria; la Universidad Intercultural del estado de Tabasco, en Tacotalpa; la Universidad Intercultural Maya del estado de Quintana Roo, en José María Morelos; la Universidad Intercultural del estado de San Luis Potosí, en la capital y en Ciudad Valles; la Universidad Intercultural de Baja California, en Vicente Guerrero; la Universidad Intercultural de Guerrero, en Ayutla de los Libres y Atliaca; la Universidad Autónoma Indígena de México en El Fuerte y los Mochis, Sinaloa; la Universidad Veracruzana Intercultural, con cuatro sedes que atienden la totalidad de los municipios del estado: Huasteca, Totonacapan, Grandes Montañas, Las Selvas.

Por supuesto, referimos obligadamente a nuestra casa de estudios: la Universidad Intercontinental, espacio donde han florecido estas ideas. Primero mencionamos la recién creada Academia de Multiculturalidad y también los proyectos preexistentes a esta instancia que de suyo ya estaban metidos hasta el cuello en la reflexión intercultural seria, sistemática, comprometida y vinculante entre la Academia, el estudiantado y la sociedad, asumiendo el compromiso con la difusión mediante eventos, conversatorios, conferencias, publicaciones, entrevistas, exposiciones fotográficas, radio, *podcast* y demás, como las instancias académicas anidadas en el Instituto Intercontinental de Misionología: el Observatorio de la Religiosidad Popular, el Colegio de Estudios Guadalupanos, las licenciaturas en Filosofía y Teología, la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, la Maestría en Misionología y las revistas *Intersticios*, *Voces*, *Urdimbre y Trama* y el *Boletín del Colegio de Estudios Guadalupanos*.

No podemos ignorar el vínculo de la Universidad Intercontinental con los Misioneros de Guadalupe, MG que, mediante el Instituto Intercontinental de Misionología, IIM, ha buscado fortalecer la cooperación académica en relación con la Misión *Ad Gentes*, la cual —como instituto religioso— fomenta el diálogo intercultural e interreligioso que requiere la actividad misionera de la Iglesia contemporánea. El vínculo no es superficial si consideramos la identificación de la UIC como universidad misionera.

Todas estas acciones abonan fuertemente a una disposición vital de respeto, convivencia e interacción. Al respecto, también merecen mencionarse las materias a cargo del Centro de Formación Humana, cuyos temas y variadas dinámicas implican la confrontación con el otro, la alteridad y la posibilidad de diálogo, además de ser una base natural para la confrontación de la propia identidad y la interacción con las ajenas.

Como bien apunta León Olivé, necesitamos la interculturalidad y requerimos mantener esa aspiración ética de relación, diálogo e interacción:

> Nuestro siglo está urgido de un renovado pensamiento ético y político. Por una parte, el desarrollo tecnocientífico ha tenido consecuencias en las sociedades y en el ambiente; plantea problemas que nunca antes habíamos siquiera imaginado, por ejemplo, que estamos consumiendo la energía del planeta a una velocidad suicida —suicida para la humanidad entera—, lo cual sólo podría remediarse mediante una drástica reducción de consumo energético

> […] Y de soluciones y acuerdos razonables estamos urgidos, sobre todo en virtud de las atrocidades del s. xx, así como de las que hemos visto a partir de la agresión a gente inocente en Nueva York, Washington y Pennsylvania el 11 de septiembre de 2001, ataques injustificados e injustos, sea cual sea la ofensa que hayan recibido quienes perpetraron esos crímenes. Pero la reacción del gobierno de Estados Unidos, que ha cometido atrocidades igualmente condenables, lo coloca en el mismo nivel de irracionalidad e injusticia. El resultado sólo podría ser la escalada de violencia que el mundo ha atestiguado […] Ante este triste panorama, ¿nos queda algo por hacer? ¿Debemos esperar el triunfo del más poderoso, y ver cómo se conforma un nuevo *statu quo* y en el mejor de los casos un nuevo *modus vivendi* entre los pueblos del planeta? ¿O podemos todavía aspirar a que se realicen formas de convivencia humana —particularmente interculturales— que podamos considerar racionales?
>
> Por mi parte creo que todavía tiene sentido mantener tales aspiraciones. Ante la escalada de violencia y la preponderancia simplemente del más fuerte, necesitamos como nunca el ejercicio de la ética crítica.[19]

En este mismo orden de ideas, traemos a colación las palabras del papa Francisco en relación con los problemas de confrontación e interpretación de la alteridad en el mundo contemporáneo:

> Paradójicamente, hay miedos ancestrales que no han sido superados por el desarrollo tecnológico; es más, han sabido esconderse y potenciarse detrás de nuevas tecnologías. Aun hoy, detrás de la muralla de la antigua ciudad está el abismo, el territorio de lo desconocido, el desierto. Lo que proceda de allí no es confiable porque no es conocido, no es familiar, no pertenece a la aldea. Es el territorio de lo "bárbaro", del cual hay que defenderse a costa de lo que sea. Por consiguiente, se crean nuevas barreras para la autopreservación, de manera que deja de existir el mundo y únicamente existe "mi" mundo, hasta el punto de que muchos dejan de ser considerados seres humanos con una dignidad inalienable y pasan a ser sólo "ellos". Reaparece "la tentación de hacer una cultura de muros, de levantar muros, muros en el corazón, muros en la tierra para evitar este encuentro con otras culturas, con otras personas. Y cualquiera que levante un muro, quien construya un muro, terminará siendo un esclavo dentro de los muros que ha construido, sin horizontes. Porque le falta esta alteridad".
>
> En el mundo actual, los sentimientos de pertenencia a una misma humanidad se debilitan, y el sueño de construir juntos la justicia y la paz parece una utopía de otras épocas. Vemos cómo impera una indiferencia cómoda, fría y globalizada, hija de una profunda desilusión que se esconde detrás del engaño de una ilusión: creer que podemos ser todopoderosos y olvidar que estamos todos en la misma barca.
>
> En este mundo que corre sin rumbo común, se respira una atmósfera donde "la distancia entre la obsesión por el propio bienestar y la felicidad compartida de la humanidad se amplía hasta tal punto que da la impresión de que se está produciendo un verdadero cisma entre el individuo y la comunidad humana. Porque una cosa es sentirse obligados a vivir juntos, y otra muy diferente es apreciar la riqueza y la belleza de las semillas de la vida en común que hay que buscar y cultivar juntos".[20]

[19] León Olivé, "Un modelo normativo de relaciones interculturales", *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 341-358.

[20] *Carta encíclica Fratelli tutti*, *op. cit.*, núms. 27, 30 y 31.

Itinerario conceptual a considerar para enseñar interculturalidad

Al confrontar las distintas posibilidades de relación entre culturas se hace evidente que las modalidades de interacción son muy diversas. Algunas son de dominio común, pero, aunque en el lenguaje ordinario haya palabras que se usen como sinónimos, aun sin serlo, u otras que no sean muy divulgadas regularmente, caen en el olvido. Para poder ubicar pertinentemente acerca de qué es la interculturalidad y su modo propio de interacción entre culturas, es necesario clarificar los conceptos, no con un interés enciclopédico, sino en relación con los procesos socioculturales propuestos por cada modalidad de relación entre culturas implícita en cada concepto. Insisto, la interculturalidad no es tanto una cuestión epistemológica, sino más bien ética: implica actitudes, valores y disposición existencial que se traducen en decisiones y modos de tratar al otro. Por ello, en una pedagogía de la interculturalidad, es indispensable clarificar estos conceptos, sin perder de vista el terreno social y cultural concreto de las consecuencias sociales y de relación entre culturas en cada uno de los modos de interacción.

La aproximación teórica conceptual que presento en esta sección es parte de un acervo personal de decisión y posicionamiento teórico. Al respecto, se puede encontrar mucho material en la innumerable literatura antropológica, filosófica, sociológica y demás, y hallarse otras definiciones que incluso vayan a contrapelo de lo aquí expuesto. Es una cuestión de posicionamiento, el cual va de la mano con la posibilidad y la inteligibilidad del planteamiento general. El punto más álgido en cuestión podría ser en derredor de la forma de entender los términos de multiculturalismo e interculturalidad. Habrá autores que consideren que lo que aquí expreso como interculturalidad se subsume en la misma multiculturalidad. Yo expondré mis razones para entender y distinguir ambos conceptos.

Un magnífico y exhaustivo recorrido por algunos de estos conceptos, y lo sugiero precisamente por el contraste con mi postura, nos lo provee Alicia Barabas en: *Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios,*[1] donde hace una selección profunda y ordenada, de una muy inteligente y selectiva secuencia de autores y problemas en los que se entiende el surgimiento de los conceptos y su peculiaridad, e insisto, presenta otro forma de entender el multiculturalismo de lo que aquí planteo. También Raúl Alcalá, en *Globalización, modernización, ética*

[1] Alicia M. Barabas, "Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios", *Configurações* [en línea], vol. 14, núm. 1, 2014, https://journals.openedition.org/configuracoes/2219

y diálogo intercultural,[2] presenta una visión diferente a la cuestión del multiculturalismo, muy interesante y sugerente. Ampliamente, recomiendo ambas fuentes.

Cultura

Una primera aproximación al término de *cultura* podría ser la definición del diccionario:

> El término cultura proviene del verbo latino "colere", que significa "cultivar". La forma de supino de "colere" es "cultum", y de ella proviene la palabra "cultura", que en latín significa primariamente, agricultura. Así, originariamente "cultura", quería decir agricultura, y "culto", cultivado. Fue hasta el siglo XIX cuando la antropología ubica este término en el ámbito propio de la reflexión de las ciencias sociales.[3]

Conviene añadir lo expresado por Babolin en relación con la cultura precisamente como cultivo: "el hombre cultiva las cosas y a sí mismo. La respuesta a la pregunta filosófica sobre la cultura, debemos buscarla en el acto de nacimiento del proceso humano de autorrealización, en aquel momento en el cual el hombre comienza a expresar su vida".[4] Por su parte, Dora Elvira García señala que:

> La cultura se compone del conjunto de tramas que conforman los tejidos de sentidos y significaciones a través de los cuales el hombre se construye y va desarrollándose. Lo cultural se establece a través de las acciones humanas y se manifiesta en el tejido del lenguaje, en las imágenes de lo poético, en las artes plásticas, en las formas musicales, en las expresiones religiosas, en las elaboraciones tecnológicas y en todas aquellas expresiones humanas. La cultura es creación continua e ininterrumpida de símbolos lingüísticos, artísticos, religiosos, tecnológicos y filosóficos, principalmente.[5]

En el ámbito de las ciencias sociales, Taylor sería el primero en tratar de definir este complejo que como concepto trata de subsumir el amplio espectro de las manifestaciones humanas a través de sus actividades: "cultura es aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad".[6]

La cultura es un término complicado que articula muchos otros que de suyo, aisladamente, no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que esta palabra quiere acuñar. En este sentido, nos adherimos a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

> El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término *cultura* reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en

---

[2] Raúl Alcalá, "Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, pp. 300-319.

[3] A.A.V.V., *Diccionario de Cultura,* Navarra, Verbo Divino, Navarra, 1999, p. 150.

[4] Sante Babolin, *Cultura e inculturación,* México, Universidad Pontificia de México, 2000, p. 3.

[5] Dora Elvira García, "Presentación", *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011, p. 9.

[6] Edward B. Taylor, cit. por Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura,* Madrid, Alianza, 1994, p. 17.

él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la cultura.[7]

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil al tratar de englobar una realidad social que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisociablemente unidas en el ámbito de la realidad humana. Cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término *cultura* trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano; asimismo, da cuenta de un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas; no permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas siempre en movimiento. Por su parte, Miguel Reale apunta que:

El primer sentido del término cultura está muy próximo al uso corriente, casi intuitivo [...] En esta acepción general, la palabra cultura se vincula con cada persona indicando el acervo de conocimientos y de convicciones que son consustanciales con sus experiencias y condicionan sus actitudes o, de manera más amplia, su comportamiento en tanto que ser situado en la sociedad y el mundo.

El segundo sentido, social objetivo [...] se presenta como el acervo de bienes materiales y espirituales acumulados por la especie humana a través del tiempo, mediante un proceso intencional o no de realización de valores [...] De manera que se puede decir que la cultura es el sistema de intencionalidades humanas históricamente objetivadas [...] en otras palabras, la objetivación histórica de las intencionalidades en el proceso existencial.[8]

En esta misma línea es interesante recordar lo expresado por Pérez Tapias en relación con la cultura cuando señala:

La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.[9]

---

[7] Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 2001, pp. 368-369.

[8] Miguel Reale, “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”, en David Sobrevilla, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 38-39.

[9] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

Evidentemente, en la actualidad, ya no nos referimos al término de *cultura* como "la única", pues no es sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el siglo XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe; hay culturas (destacando el plural); por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se atan en torno a la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo. En realidad, ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo, enfrentamos otras formas de ser humano configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el sí mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como "desollado" de todo previo.

El problema en cuestión es la postura frente a una realidad diferente a la propia, la cual puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera innegociable en un "nosotros" del que no forman parte aquellos sujetos pertenecientes al ámbito de los "otros", puesto que desde el "nosotros" podrían ser rechazados *a priori* y clasificados como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otro peyorativo. Las consecuencias de no integrar los aportes hechos desde la filosofía de la cultura a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición ajenos a los receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida social.

¿El hombre construye a la cultura o la cultura al hombre?

Esta noción de cultura parte de algunos aportes antropológicos que hace entenderla como un proceso dinámico, que ancla en el devenir del tiempo a un grupo social en su propia memoria e identidad, pero que esencialmente es cambiante. La característica que la coloca en medio del cambio ha sido exaltada desaforadamente por ciertos enfoques que consideran a la cultura como un arcaísmo, y que ven en la incorporación de elementos novedosos una seria amenaza a la cohesión cultural de un grupo. Esa permanencia, así entendida, sería una cerrazón absoluta al entorno social, económico y político en el que se halla inmersa.

En resumen, sería la pretensión de una existencia solitaria, sin vecinos, sin influencias, sin intercambios; en definitiva, una ficción. Sin embargo, no enalteceremos tanto esta característica en relación con la permanencia y la apertura al cambio. No se trata de escoger entre la disyuntiva: o permanecer, o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación; permanencia y cambio van de la mano.

Así, el elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones

vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan el ámbito de lo meramente local.

En todo caso, entendemos por cultura la expresión de lo humano, de aquello que existe en el mundo y que tiene una línea de duración temporal de amplio espectro. Es herencia asumida, vivida y, a su vez, legada de nuevo, proceso en el cual cabe la modificación, transformación y cambio. Al ser humano nunca le bastó comer y respirar, por eso se le entiende culturalmente, siguiendo a Cassirer, como un animal simbólico: "La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las fases de este proceso. En todas ellas, el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo propio, un mundo ideal".[10]

Permanencia y cambio van de la mano, por eso la cultura vive un proceso constante de transformación

Cerramos con las palabras de Babolin: "Tenemos que definir la cultura y descubrir sus diversas expresiones: El hombre no puede vivir su vida sin expresarla. Como a cada persona se reconoce igual dignidad, así también a cada cultura, en cuanto expresión necesaria de la vida humana".[11]

Por su parte, Austin Millán determina que: "la cultura es el sustantivo común que indica una forma particular de vida, de gente, de un periodo o de un grupo humano, como en las expresiones 'la cultura mexicana' o 'la cultura mapuche'; éste es el concepto antropológico de la cultura y está ligado a la apreciación y análisis de elementos tales como valores, costumbres, normas, estilos de vida, formas o implementos materiales, la organización social, etcétera".[12]

En este mismo sentido, Clifford Geertz asocia el concepto de *cultura* con el ámbito del sentido y la significación: "Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones".[13]

La cultura también puede ser entendida como poder humano creativo, creación donde el hombre queda involucrado. De modo que, el acto creativo no sólo se refiere a la generación de herramientas o modificación del entorno —eso es solamente una parte material de esa capacidad—, sino a algo mucho más profundo, ya que esa creatividad le permite al ser humano significar el mundo, tomar lo que hay y hacer que emerja lo que necesita. Esta creación es poder de significación y asignación de sentido y es ahí donde empieza la indisociable conjunción hombre-cultura; no pueden disociarse, pues en ese acto creativo se complementan. Tzvetan Tódorov lo llama el problema de la diversidad y unidad humanas, pero antes de leer este aporte, quisiera insertar las palabras de Levinas en relación con esa cualidad creativa cifrada como el poder de significación, un poder que al ejercerse, hace brotar al ser humano siempre nuevo frente a las circunstancias; siempre infinito en el permanente presente del ser:

---

[10] Ernest Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura,* México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 196.

[11] Sante Babolin, *op. cit.,* p. 3.

[12] Tomás R. Austin Millán, "Para comprender el concepto de Cultura", *Revista UNAP Educación y Desarrollo*, Universidad Arturo Prat, sede Victoria, Araucanía, Chile, año 1, núm. 1, 2000, p. 3.

[13] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 51.

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido no se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede. El origen se produce bajo las especies de un ente, y el ente se produce bajo las especies del poder. Se produce como subjetividad o como yo. Ser de manera que se produzca una subjetividad es, a pesar de todo lo que ha ocurrido, únicamente comenzar, no producirse definitivamente; con otras palabras, es ser infinitamente. Ser infinito no es una prolongación infinita de la serie de los instantes, cada uno de los cuales sería definitivo; es en lo no-definitivo de cada uno de estos instantes, revocable en su misma producción; lo cual se produce bajo las especies de una subjetividad. La subjetividad no es la marca del ser finito, es la infinitud misma del ser.[14]

De esta reflexión de Levinas, queda claro que la subjetividad en su infinitud de posibilidades es la que encara el mundo no como víctima ni agente pasivo que lo padece; al contrario, confronta al mundo como creador, asignador de sentido, lo significa, y con ello crea y recrea incesantemente su presencia en el mundo, definiendo su humanidad. Sin embargo, esta acción entraña una paradoja; por un lado, es subjetividad, pero por otro, es ente cultural.

La subjetividad no alcanza para estar en el mundo de forma creativa, pues requiere la acogida del grupo y la hospitalidad de los otros moradores de esta casa común. La paradoja es la unidad y la diversidad humanas, las cuales no deben ser tratadas como disyuntiva, sino como conjunción. No se trata de escoger entre la unidad o la diversidad; hay que entender y asumir nuestra unidad humana cuya esencia es la diversidad. Unidad no es homologación; es participación conjunta, convivencia, comunión, conmiseración al padecer de la misma forma; empatía al padecer los mismos trabajos; solidaridad al encarar los mismos retos; todo esto es la interculturalidad.

La cultura tiene que ver con la *subjetividad* tanto como la interculturalidad tiene que ver con la *diversidad*. Para ello, retomemos a Tódorov:

> La diversidad humana es infinita; si quiero observarla, ¿por dónde empiezo? Digamos, para entrar en materia, es preciso distinguir entre dos perspectivas (que guardan relaciones entre sí). En primera, la diversidad es la de los propios seres humanos, en este caso, se quiere saber si formamos una sola especie o varias (en el s. xviii, este debate se formulaba en términos de *monogénesis* y *poligénesis*), y, suponiendo que sea una sola, cuál es el alcance de las diferencias entre grupos humanos. Planteado de otra manera, se trata del problema de la unidad y la diversidad humanas. En cuanto a la segunda perspectiva, desplaza el centro de atención hacia el problema de los valores: ¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso de la identidad de los individuos)? Y, en el caso en que se admitiera la existencia de una escala de valores universal, ¿cuál es su extensión, qué abarca, qué excluye? El problema de la unidad y la diversidad se convierte, en este caso, en el de lo universal y lo relativo.[15]

---

[14] Emmanuel Levinas, *Escritos inéditos 2*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 195-196.

[15] Tzvetan Tódorov, *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2009, p. 21.

Cosmovisión y cultura

La cosmovisión es una arteria por la que fluye la cultura, y, a su vez, en ella se encuadra la cosmovisión. No obstante, la cultura es un campo mucho más amplio, pero la cosmovisión define la vitalidad y reproducción de la primera. Así, la cosmovisión trata de "una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre".[16] En la cosmovisión, el cosmos y el orden social están intrínsecamente relacionados.

Así, en la cosmovisión de un pueblo se interrelacionan las esferas del medio ambiente, la sociedad humana, los seres sagrados y el plano individual en una notable sincronización estructural. Por ejemplo, entre los indígenas actuales, a pesar de la conquista y la severidad de los conflictos que han tenido que atravesar históricamente, notamos ciertas peculiaridades que los distinguen. A través de la etnografía, es posible estudiar su cosmovisión y a través de la comparación con las fuentes históricas coloniales tempranas, descubrir los nexos entre esas sociedades indígenas actuales y las del pasado; claro que éstas no se encuentran estáticas, sino sujetas a un proceso de reelaboración constante debido a su dinamicidad.

Como ya mencionamos, la cultura no es algo estático, sino un proceso dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante.[17] Desde este punto de partida, tendríamos que rechazar aquella concepción que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y lo nuevo es una amenaza que haría, en un momento dado, desaparecer tal cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico —como ya dije antes— donde el grupo, a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales, económicas y demás, genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que: "la presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo, [lo que] nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales".[18]

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características.

Tradición, costumbres, creencias, ritualidad y cultura

Como diría Eric Wolf, la cultura es un concepto complejo que aglutina muchos otros. Este vínculo trata de englobar unitariamente las múltiples expresiones de la vida social de un pueblo. En este sentido, hay algunos conceptos que se involucran íntimamente en el entendimiento de lo que es la cultura, tanto que pueden llegar a confundirse o intercambiarse, usándose como sinónimos. Sin embargo, es importante distinguirlos para tener claro su campo específico y también su interacción al hablar de la cultura en general.

---

[16] Johanna Broda, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

[17] *Cfr.* Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad …*, pp. 239-242.

[18] *Ibidem,* p. 241.

En primer lugar, tenemos la tradición, con la cual se entiende a *grosso modo* como el cúmulo de experiencia acumulada por una sociedad o grupo cultural. La tradición es un logro gregario; es el legado transmitido por medios espontáneos como la convivencia familiar, barrial, pública o por otros más formales como los institucionales, ya sea un sistema educativo estatal o formación religiosa adscrita a una institución, por ejemplo, la Iglesia.

La cultura no es algo estático, sino dinámico con diversos mecanismos de interpretación

En distintas esferas de la vida, el término *tradición* engloba los modos de hacer las cosas que la sociedad considera convenientes preservar y que por lo tanto se transmiten de generación en generación. Las tradiciones pueden tratarse de costumbres, usos, pautas de convivencia o consideraciones en torno a lo religioso, lo jurídico, lo cultural, etcétera. En todos estos casos, se trata de un modelo mental heredable, o sea, de unparadigma que se preserva en el tiempo a través de su repetición. Las tradiciones forman parte de la identidad de las sociedades, o sea, de los patrones y creencias que componen la idiosincrasia o forma de ser de los pueblos.

Cuando el individuo se sitúa frente a otro ser humano, frente a la sociedad, naturaleza o lo sagrado, la tradición es un punto de referencia, pues lo ubica en el tiempo a pesar de su innegable brevedad. La tradición es el legado de siglos de experiencia acumulada, es decir, un verdadero tesoro y un regalo para el individuo, porque esto le garantiza que no empezará el camino desde "cero". Él partirá de la ubicación que provee la tradición en un *continuum* que implica la herencia recibida. Ese patrimonio integra al sujeto en un proceso y en un camino recorrido, donde hará de ese legado algo propio. Dicho camino proseguirá pese a la muerte de quienes fortuitamente ahora lo conforman. Entendemos la cultura como una construcción social viva que se reproduce, es frágil y con posibilidades de desaparecer cuando los actores sociales que la conforman cesan en sus funciones de valoración, adaptación y transmisión.

Aunque la tradición es parte fundamental de la cultura, no son sinónimos, pues la segunda es un campo más amplio que abarca las manifestaciones del espíritu en todas las dimensiones de la acción humana. La tradición tampoco es estática, ni anquilosada, y al igual que la cultura no son un arcaísmo. Ambas son dinámicas, permeables y adaptativas a las nuevas circunstancias históricas, por lo que, les resulta inherente la transformación y el cambio. Los cambios se dan gradualmente y respetando ciertas líneas de identidad implícitas en la cultura. Ahí, la tradición juega un papel preponderante, porque, aunque es anclaje con el pasado, no constituye un estorbo para el futuro; así que, en los imponderables procesos de cambio que toda sociedad humana debe afrontar en virtud de su contingencia, la tradición es un punto de referencia que orienta los cambios dentro de los marcos propios del "nosotros" grupal.

La tradición es un legado transmitido por elementos espontáneos que surgen en la familia, barrio o instituciones

Ahora, hablemos de las *costumbres* y *creencias*. Las costumbres refieren a prácticas sociales específicas de un profundo sentido simbólico presentes de manera real en la vida social de un pueblo. No está de más recordar la distinción que la doctora Johanna Broda hace respecto del mito y el rito, apuntando que el mito pertenece al ámbito abstracto, un pensamiento propio del mundo simbólico que, de no ser por el rito, permanecería abstracto. Por su parte, el rito es la expresión material y empíricamente ob-

servable de aquello que está contenido de forma abstracta en el pensamiento mítico. Al mito no lo podemos cotejar en la realidad social de forma empírica, hasta que se manifiesta fenomenológicamente a través del ritual.

En este apartado, menciono costumbres y creencias, advirtiendo como lo hace Broda, que las costumbres se expresan con acciones sociales cotejables por los sentidos, mientras que el ámbito de las creencias es abstracto y producto de la conciencia. Ambas se nutren mutuamente, pues una sin la otra está desprovista de significado cabal. Lo que se cree se manifiesta en costumbres cifradas en expresiones sociales cuya celebración refuerza las creencias del grupo y su identidad social. Por su parte, lo que se manifiesta en las costumbres de un pueblo tiene un espíritu orientador y una fuente de sentido que es la creencia. Lo que se hace se hace porque se cree en algo. La acción se realiza porque es significativa y el sentido se refuerza entre la creencia y la costumbre. La identidad, que trataremos en el siguiente subtítulo, se ve reforzada en su incesante proceso de identificación con las acciones cotidianas implícitas en las costumbres, las cuales son reflejo de lo que creen los sujetos sociales que las practican. La cultura se nutre de esta interacción. Mientras más vivas y vigorosas estén las acciones sociales de referencia identitaria, más sana y viva está la cultura.

Finalmente, apuntamos que la *ritualidad* se refiere a las acciones sociales manifestadas en la vida pública en relación con la cuestión religiosa. En este sentido, podríamos decir que la ritualidad son las costumbres que se desarrollan en el ámbito religioso. Los ritos son la expresión de fe de un pueblo, que implican necesariamente la interacción de la creencia, tradición, cosmovisión, mitos y demás, plasmados en acciones concretas para establecer contacto con lo sagrado.

Identidad y cultura

Hemos tratado la interrelación entre los conceptos de *cosmovisión* y *cultura*, lo cual necesariamente nos lleva a desembocar en la cuestión de la *identidad*.

Además de los planteamientos de Catharine Good,[19] me basaré en las aportaciones hechas por Gilberto Giménez, quien señala lo siguiente:

> La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos, se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etcétera, inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una

[19] C. Good, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, México, vol. 1, núm. 2, 1994, pp. 139-153; "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl,* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 26, 1996, pp. 275-287.

> cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad—, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor.[20]

Entonces, la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo; de una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

> En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como "personalidad" o "carácter social" que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro.[21]

Al señalar que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático, sino siempre sujeta al cambio; así que entendamos la identidad como lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: "la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes donde lo individual y lo social son inseparables, y donde la identidad tiene un sustrato material.[22]

Giménez hace hincapié en entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas".[23]

Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto".[24]

Por su parte, Bárcena y Mélich, siguiendo a Levinas, recuerdan la importancia del otro en la construcción de la identidad y la responsabilidad por el otro que se vive como respuesta ética:

---

[20] Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *Globalización y regiones en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, 2000, pp. 19-50.

[21] G. Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 11-24.

[22] José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 46.

[23] G. Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p. 72.

[24] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 85.

> Después de Auschwitz, la pregunta por la identidad es inevitablemente una pregunta ética. Una pregunta ética para cuya respuesta no me puedo remitir a la razón pura práctica. La razón práctica es la que indica lo que se debe hacer aquí y ahora. Pero la razón práctica no puede, después de Auschwitz, ser pura. Todo lo contrario, se debe basar en la experiencia, pero no en la experiencia que yo personalmente he vivido, sino en la experiencia de aquellos que, por centrarlo en el tema que nos ocupa, vivieron el Holocausto y que sucumbieron víctimas de él. La razón, después de Auschwitz, es "impura" porque está comprometida con la experiencia de los vencidos. El relato de mi identidad no puedo edificarlo sobre el vacío, o sobre la sola imaginación, sino sobre el recuerdo. Por eso, la formación debe ser una formación anamnética.[25]

A partir de aquí, podemos redefinir nuestro concepto de *identidad cultural* como el acuñado por Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes dicen que todos nacemos en comunidades de vida que son además comunidades de sentido porque nos van a dar instrumentos para dar sentido a la realidad de nuestro entorno. Es decir, vincula indisociablemente la identidad con el sentido vital provisto por un entorno cultural: "en las comunidades de vida se presupone la existencia de un grado mínimo de sentido compartido [...] la mayoría de las comunidades de vida, a través de distintas sociedades y épocas anhelan alcanzar un grado de sentido compartido".[26]

Así, la identidad se conforma por el incesante proceso de identificación al interior del grupo, el incesante cotejo con el modelo de lo idéntico, pero también en el proceso de conformación de la identidad cultural interviene la convergencia de enlaces culturales entre distintos pueblos, ya sea por su idiosincrasia cultural a través de siglos o por cruces de distintas culturas. Estas mezclas, intercambios y encuentros son el detonante de un proceso de fertilización desarrollado por la interacción de distintos enlaces culturales en la definición de la identidad específica de un pueblo.

Filosofía de la Cultura y Hermenéutica

Desde la filosofía de la cultura, nutrimos nuestro enfoque y nos centramos en las posibilidades que provee la hermenéutica. Dora Elvira García señala al respecto:

> Desde el surgimiento moderno de la reflexión en torno al concepto de cultura –precedido lejanamente por las reflexiones en torno a la *paideia* griega y por Cicerón en la antigüedad romana—, el proceso de cambio y decantación de sus contenidos no se ha detenido. Además, el significado de lo que es la cultura ha ampliado sus acepciones de manera asombrosa, de ahí que sea estudiada desde una gama enorme de diferentes perspectivas disciplinares que conjuntamente buscan responder a las problemáticas que se nos presentan. De entre ese conjunto disciplinar está la filosofía que en su continuo devenir exige renovadas reflexiones. De ahí la acogida que goza la filosofía de la cultura en nuestros días y en los diversos espacios de nuestro orbe que abre horizontes insospechados, diversos en perspectivas y temáticas en torno a la cultura. Asimismo se replantean cuestiones que han sido consideradas y trabajadas críticamente y que por ello representan encrucijadas que nos obligan a repensar el ámbito de lo cultural.[27]

La idea que aporta la filosofía de la cultura parte de entender al hombre como un animal inserto en una trama de significaciones que él mismo ha ayudado a gestar; de manera que la cultura es urdimbre de

[25] Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 20-21.

[26] Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, p. 47.

[27] D. E. García, "Presentación", *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Tecnológico de Monterrey, 2011, p. 9-11.

sentido, y no es posible concebirla sin haber pasado antes por la transición de Dilthey de la explicación a la comprensión.[28] La explicación es un acto epistemológico donde la subjetividad sólo se involucra en este rubro. Al contrario de la comprensión, involucra la interioridad del sujeto en su confrontación con el mundo exterior, supera el ámbito epistemológico y abre una actitud ética y de comprensión.

La explicación propia de los modelos positivistas y neopositivistas es cerrada, pues siempre supone un juicio de verdad o validez que encuadra al otro en un modelo predeterminado. Por el contrario, la comprensión de los modelos hermenéuticos es abierta; asume cierto modo de estar en el mundo donde el sujeto se acepta y se acerca en forma dialógica al *otro* posibilitando la intersubjetividad, o para el caso concreto que estamos tratando: la interculturalidad, una interculturalidad en clave intersubjetiva, donde se reconoce que la alteridad del otro no es metafórica, sino real y plena; no es una dádiva del mismo para el otro, sino una característica inherente, indeleble e irreductible de la Otredad.

Tal y como apunta Emmanuel Levinas: "El Otro no es otro con una alteridad relativa, como en una comparación, porque su alteridad es total [e] independiente de quien trate con él. Su exterioridad absoluta frente a otros le garantiza su inviolabilidad e irreductibilidad. El Otro no puede ser contenido por mí; cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, infinito y reconocido como tal".[29]

Hoy en día, la pertinencia de la filosofía de la cultura se revela por las evidentes dificultades de entendimiento y diálogo entre culturas, que se cifran y concretan en los problemas al derredor de la migración; la negación sistemática de las alteridades culturales insertas en las naciones; el despojo de derechos y territorios a grupos aborígenes dentro de marcos legales y jurídicos que lo justifican; la absoluta falta de respeto a la vida y dignidad humana en el empoderamiento de la delincuencia organizada; la trata de seres humanos reducidos a mercancías que respiran; la construcción de muros para separar grupos humanos; la división y polarización política interna a las naciones que pone en jaque la democracia y la gobernabilidad; la invasión militar de Rusia a Ucrania con todo el movimiento antirruso implícito y la consecuente polarización del mundo en una frágil reestructura que amenaza salirse de control. En este contexto, podemos entender a la disciplina de la filosofía de la cultura como "la reflexión sobre los elementos y dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos y la evaluación crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica".[30]

Reconocer la diversidad cultural exige la presencia de la hermenéutica en la línea de la filosofía de la cultura, pues sólo atendiendo las diferencias y los aspectos comunes es posible establecer una relación. Esta forma evita el posicionamiento propugnador de alguna cultura como única y absoluta, que excluya el disenso o disconformidad. Al respecto, Dora García señala:

> La racionalidad cultural precisa ser más amplia y no reducirse a una que no contemple elementos circunstanciales y existenciales. De ahí que requiramos un elemento crítico, tensional y comprensivo que abarque considerativamente los particulares, lo específicamente concreto y lo diferente. Un tipo de racionalidad así quizá merezca ampliar su concepción ceñida a lo que significa la mera racionalidad, abocándose a un tipo de razón más abierta a los demás, innovadora, crítica, disruptora [...] En ese caso, quizás sea mejor llamarle *razón hermenéutica* que se expresa a

[28] *Cfr.* Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; *Teoría de las concepciones del mundo,* Barcelona, Altaya, 1995.

[29] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995, pp. 243-244.

[30] D. Sobrevilla; "Idea e historia de la filosofía de la cultura", *Filosofía de la cultura,* Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, p. 19.

> través del sentido común, que conlleva un tinte más inclusivo de lo diferente y que incorpora un espacio para el diálogo. Por eso, resulta una racionalidad apropiada para el mundo de la cultura y sus interrelaciones, donde el rasgo primordial de dialogicidad se convierte en sustento de las relaciones interculturales o intraculturales. Ahí el intercambio de pareceres, de posicionamiento y de apreciaciones generales sobre la situación vital se convierte en punto nodal porque el conocimiento que nosotros tenemos de la realidad tiene el sello indeleble de la finitud tanto de perspectiva, como de situación y de captación de sentido.
>
> Lo anterior significa que no poseemos ningún saber absoluto ni tampoco gozamos de alguna posición privilegiada que nos procure el acceso a la realidad en sí misma. Entonces, nuestra razón en tanto razón interpretadora nos permite que como conocemos desde una situación específica en el mundo, en la cultura y en la historia, todo ello nos limita nuestra visión de la realidad que se abre gracias a la interrelación con los otros.[31]

Las culturas proyectan fines específicos que dan sentido a la vida colectiva y a la personal; ahí florecen determinados valores para que el hombre se perfeccione y viva una vida más valiosa. En la cultura, el ser humano se significa y cobra sentido individual y colectivo, como humano y como parte del mundo. En este orden de ideas, Emmanuel Levinas afirma este carácter siempre novedoso de hacerse humano en la continua afirmación del propio ser en medio del caos del mundo:

> El poder es la manera en que se produce un origen o un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[32]

Al entender la cultura desde diferentes perspectivas, se abre la posibilidad de comprensión y se patentiza la multiplicidad de racionalidades cifrada en una relación intercultural, lo que conlleva una actitud ética y una opción de vida relacional frente al complejo panorama multicultural contemporáneo.

La filosofía de la cultura se asienta en una obligada reflexión respecto de las cuestiones presentadas como elementos ineludibles en el compromiso intelectual que supone repensar la realidad humana. Así que, al pensar en la cultura, también se reflexiona en la antropología o en la historia con una mirada profunda, rigurosa, filosófica y crítica. La reflexión sobre la interculturalidad asume los aportes de los distintos campos culturales, demandando una definición y claridad nítidas para comprender a los otros como otros.

El diálogo intercultural evita absolutizar lo propio y orienta a la filosofía a un proceso abierto donde aprenden a convivir todas las experiencias filosóficas (epistemológicas, éticas y educativas). Al replantear los supuestos de nuestra propia teoría del entendimiento, el diálogo intercultural implica un desafío ético. Por ello, es necesario revisar la concepción actual de la racionalidad que sirve de base para la comprensión del mundo y de la historia, pertinente desde el marco intercultural dialógico.

El monólogo discursivo de una postura no permite la comprensión alterna ni es garantía de preservación de la dignidad de la diferencia. Por ello, se pretende como categoría fundamental la posibilidad de un continuo

[31] D. E. García "Interculturalidad y sentido común: incidencias para el alcance de la solidaridad y la justicia", *Filosofía de la Cultura…*, pp. 63-85.

[32] E. Levinas, *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, París, Albin Michel, 1963, pp. 173-174.

diálogo *ad intra* de las culturas; es decir, un diálogo intercultural. En palabras de Trías, ese diálogo "preserva el carácter crítico de la razón"[33] y evita la exclusión de lo que está más allá de sus límites. Esta racionalidad posee un carácter práctico, de modo que se involucra con asuntos del ámbito de la ética, la política y la educación. Trías la denomina *fronteriza*, pues está en el gozne entre lo propio y lo ajeno; entre una cultura y las demás.

La condición de un diálogo y una filosofía intercultural es el *humanum* como presupuesto histórico ético y práctico en cada encuentro entre culturas y no como esencia platónica, *a priori* o inmutable. Tal *humanum* común funge como ideal regulativo, heurístico y posibilita la convivencia pacífica entre las culturas.

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte de la mismidad, sino del interior, pero por la irrupción de lo otro, de lo diferente y lo ajeno. De manera que la conciencia de sí inicia su movimiento en lo que está fuera de sus propias fronteras. Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada es —para Levinas— donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano, y la excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de uno. En la liberación del mismo por el Otro, es donde se alcanza la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina como *santidad*:

> El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino *santidad*. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro […] El "rostro" en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: "no matarás", que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro —ser único—, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocerme único, irremplazable [y] de poder decir: "Yo".[34]

Partiendo de la filosofía latinoamericana y en relación concreta con la cuestión de la interculturalidad, no podemos omitir el aporte de Fornet-Betancourt, quien explicita la crítica a la sistematización y universalidad filosóficas, al tiempo que entrevera sus expectativas acerca de la superación monológica con su propuesta de filosofía intercultural:

> Nuestro programa, en efecto, dista mucho de ser una propuesta contra la sistematización y la universalidad filosófica como tales; sobre esto, pues, dos palabras finales.
>
> En lo que hace el carácter sistemático del saber filosófico, hemos de decir que lo rechazamos sólo allí donde se cree que el sistema es el remedio definitivo para curar al saber filosófico de la *enfermedad* de la contingencia. Los sistemas no suprimen ni superan la finitud del saber filosófico. Un saber filosófico sistemático […] es y sigue siendo saber finito y falible; saber contextuado y vinculado a una cultura y a un tiempo determinados. No debe,

[33] Eugenio Trías, "Ética y condición humana", ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional de Investigación, Posgrados y Difusión Universitaria, organizado por la Universidad Intercontinental, septiembre de 1999.

[34] E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 193-194.

> por tanto, hipostasiarse la sistematización pensando que con ella el proceso de fundamentación del saber filosófico obtiene de por sí la calidad de instalación del saber en la verdad. O sea, que también los sistemas o el grado de sistematización alcanzado por cualquier filosofía deben ser puestos en juego y arriesgados, a la interacción con otros saberes y otras culturas.
>
> Por lo que se refiere a la universalidad, debe quedar claro lo siguiente: es cierto que hemos criticado explícitamente la universalidad filosófica europea u occidental, pero lo hemos hecho por lo poco que tiene de verdadera universalidad y por lo mucho que transpira de etnocentrismo europeo. Es decir, que la crítica apuntaba a desenmascarar esa figura de la universalidad como un tipo de universalidad autoproclamada. Y, en este sentido, esa crítica es perfectamente aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea africano, asiático o latinoamericano—, que sea resultado de un decreto o de una proclamación monocultural. Dicho positivamente: la crítica al modelo hegemónico de universalidad en filosofía quiere sensibilizarnos para el compromiso en la búsqueda de una universalidad *conseguida* por el intercambio entre todos los logos que habla la humanidad, y que se distinguiría así por la calidad de la interculturalidad.
>
> Cabe señalar, por último, que con esa nueva figura de una universalidad cualitativamente superior a las conocidas hasta ahora, unimos la esperanza de un tejido de saberes y experiencias que nos impida, en filosofía, la caída en el relativismo y el aislamiento provinciano [...] Nos encontraríamos en la dinámica de un saber que no crece hacia una totalidad uniformadora y niveladora de las diferencias, sino que avanzaría por totalizaciones interculturales, en cuyo espacio de convivencia y de comunidad de saberes y culturas cada particularidad se vive, al mismo tiempo, como apertura capaz de reorientarse a la luz de la otra y como posible identidad referencial para la reorientación de la otra.[35]

En otro texto, enfatiza la indisoluble unión entre la propuesta filosófica y el diálogo intercultural entendido como un diálogo en permanente construcción, puesto que la actvidad humana está en transformación constante:

> Desde el punto de vista de la filosofía intercultural, el camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el del diálogo intercultural, pero no entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino uno justamente entre formaciones históricas que transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose sus *génesis* y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de *lo logrado* en sus formaciones; esto es, de lo que *han llegado a ser.*
>
> Dicho en pocas palabras, se trata de un diálogo entre identidades en proceso que ven en su intercambio la posibilidad de una fuerza alternativa que cambie el mundo. Ese es el objetivo del diálogo intercultural.[36]

El *Da-sein* ("ser ahí") y el Ser-en-el-mundo heideggeriano, un modo de entender el ser cultural del hombre[37]

Heidegger rechaza la idea de un sujeto encerrado en sí mismo que se enfrenta a un mundo totalmente ajeno. De modo que, sustentará que el ser del hombre se define por su relación con éste. Estar en

[35] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia, 1994, pp. 97-98.
[36] R. Fornet-Betancourt, "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural", en D. E. García (coord.), *op. cit.*, p. 1-9.
[37] En este apartado, retomo lo escrito anteriormente en Ramiro Gómez Arzapalo "Existencia y comprensión en Heidegger", *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, Universidad Intercontinental, México, año 14, núm. 30, 2009, pp. 89-98.

el mundo es usarlo, y al hacerlo hacemos que exista lo que no existía, pero que ahora existe por nuestra intervención. *Ser-en-el mundo* supone responsabilidad y la cultura también, lo que implica que el ser humano la asuma la responsabilidad por su modo de ser en el mundo y por su interacción con él.

La diversidad cultural exige atender las diferencias y similitudes para poder establecer una relación

La obra donde Heidegger presenta las ideas centrales de su pensamiento, es *Ser y Tiempo*. Ésta comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía. Toda consideración de la realidad, de lo que es, exige una previa consideración de cuál es el sentido del ser mismo. El principal problema que se plantea Heidegger es la pregunta por el ser como algo constitutivo y fundamental de todo quehacer filosófico, al mismo tiempo que denuncia el olvido de esta cuestión por parte de los mismos filósofos.

Heidegger se propone delimitar con precisión los ámbitos de lo ontológico (ser) y lo óntico (ente), cuya escisión asimiló al primero con la permanencia y la eternidad, en oposición al carácter efímero y cambiante del ente. Se pretende eliminar esta ruptura mediante un enraizamiento del ser en la temporalidad, establecer una ontología distinta y superar la metafísica tradicional "olvidadiza" de la cuestión del ser mediante una analítica existencial: es el hombre el que se pregunta por el sentido del ser (*Da-sein*, "ser-ahí"); por lo tanto, todo lo referente requiere un examen previo de lo que es el hombre, entendido no de manera genérica, sino como aquello que abre la visión del ser y a través del cual se deja oír su voz.

Despertar la necesidad de la pregunta por el ser y explicitar su modo de desarrollo son el motivo principal de la obra. La tesis parte del término *ser-ahí* (*Da-sein)* —el cual designa a aquel que es en cada caso, es decir, un nosotros, pero no como género o como un ente cualquiera, sino como aquél al que le es esencial su propio ser y su comprensión— lo que hace de él el ente que formula la pregunta por el ser en general y aquél al que puede dirigirse esa misma pregunta:

> La "esencia" del *ser-ahí* radica en su existencia. Por eso, los caracteres puestos de relieve en este ente no son 'propiedades' dadas (a la vista) de un ente igualmente dado que presente éste y otro aspecto, sino formas de ser que son posibles para él en cada caso [...] Todo *ser así* de este ente es primariamente ser. Por eso el título *ser-ahí* con el que designamos a este ente no expresa su qué, como la mesa, la cosa o el árbol, sino el ser mismo.[38]

Lo que Heidegger afirma es que la esencia del *ser-ahí* no es una propiedad disponible, sino la existencia, o sea, una manera determinada de ser o un modo de ser. El ser del *ser-ahí* no es un género del que participan muchos, sino una realidad que sólo se da como la mía, como elegida.

El *ser-ahí* se refiere a *ser-en-el-mundo* y esta forma de referirse al hombre la emplea para disolver la escisión sujeto-objeto al considerarnos a nosotros mismos dentro de él. No hay un "yo" separado de los objetos, pues el mundo es el horizonte a partir del cual se me pueden aparecer. La comprensión de sí implica la comprensión del mundo. Así, éste no es un objeto más, sino un horizonte de sentido, tan originario como el "yo" mismo.

[38] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 54.

Según Heidegger, el mundo no sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él como totalidad de significados. Mientras el análisis permanece en el nivel de comprensión, el *Dasein* puede parecer próximo al sujeto kantiano, pero tan pronto surge el encuentro, se nos revela como "impuro" y, por ende, radicalmente distinto de la razón kantiana.

El comprender es el modo original de *ser-en-el mundo*. Implica situarse en medio del mundo, reconocer que ya hemos sido arrojados en el existir, y una vez aquí, nuestra peculiaridad de *ser-en-el-mundo* consiste en descubrir la utilidad de los entes y abrir posibilidades. El hecho de que somos ya arrojados en el ser es un hecho existenciario tan fundamentalmente distinto de todo hecho en el sentido de los entes —cuya forma de ser no es la del *Dasein*— que exige responsabilidad: "la expresión *estado de yecto* busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. El *que es* ha de ser abierto en el *encontrarse* del *ser-ahí*, no es ése *que es* que se expresa ontológico-categorialmente en la efectividad inherente al ser ante los ojos. El *que es* abierto en el *encontrarse* ha de concebirse como una determinación existenciaria de aquel ente *que es* en el modo de *ser-en-el-mundo*".[39]

El *Dasein* es *encontrarse* instalado ante sí mismo; es decir, estar comprometido con su situación de estar en el mundo. Según Heidegger, dicho *encontrarse* "no viene ni de *fuera* ni de *dentro*, sino que como modo del *ser-en-el-mundo*, emerge de este mismo".[40] El encontrarse se revela o se abre; esto significa que, en rigor, lo que se revela no puede ser analizado o interrogado de la forma usual que tenemos de conocer, pues es antes del conocimiento. En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene la cooriginariedad del encontrarse y el comprender.

El diálogo intercultural invita a vivir una experiencia filosófica, una experiencia de vida

Este *encontrarse* implica la existencia de seres intramundanos que nos afectan, por lo que no se trata de adquirir un conocimiento que nos resulte ajeno. Aquí hay que puntualizar que la preocupación de Heidegger no es tanto un orden epistemológico, sino antropológico. El hombre no es un ente que conoce los objetos intramundanos como si él mismo estuviera fuera del mundo. En tanto que conoce, se implica existencialmente en lo que conoce, porque se ubica frente a las cosas, con las que comparte su estancia en el mundo.

Si el *encontrarse* expresa la facticidad, el *comprender* pone de manifiesto la existenciariedad en sí. El hecho de que el *ser ahí* tenga que ser su ser, pues el modo de serlo no le está dado como a los otros entes, necesariamente nos lleva a la apertura de posibilidades y más aún, nos sitúa previamente a la posibilidad como tal. La comprensión coincide con el movimiento de lanzarse previamente hacia sus posibilidades, es decir, al proyectarse. El *Dasein* hace su ser, porque mientras vive, hay posibilidades.

> La posibilidad en cuanto existenciario no significa el "poder ser" libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae.* En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el "ser ahí" en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el "poder ser" que él *es*, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el "ser ahí" es "ser posible" entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El "ser ahí" es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser". El "ser posible" "ve a través" de sí mismo en diversos modos y grados posibles.[41]

[39] *Ibidem,* p. 151.
[40] *Ibidem*, p. 154.
[41] *Ibidem*, p. 158.

Al abordar el tema de la comprensión en Heidegger, conviene recordar los parágrafos 31 y 32 de *Ser y Tiempo*, donde trata específicamente este tema. Comienza señalando que el comprender es una estructura existenciaria del *ser-ahí*, y de ello se desprende su originalidad; en otras palabras, el comprender es un modo de ser del *ser-ahí*. Heidegger señala: "El '*ser-ahí*' es, existiendo, su 'ahí'; quiere decir en primer término: el mundo es 'ahí'; su 'ser-ahí' es el 'ser en'. Y éste es igualmente 'ahí', a saber, como aquello por mor de lo que es el 'ser-ahí'. En el 'por mor de que' es abierto el existente 'ser en el mundo' en cuanto tal, 'estado de abierto' que se llama *comprender*".[42]

Por lo tanto, al comprender no se llega, sino que el *ser-ahí* es ya el comprender: "A veces usamos hablando ónticamente la expresión 'comprender algo' en el sentido de 'poder hacer frente a una cosa', 'estar a su altura', 'poder algo'. Lo que se puede en el comprender en cuanto existenciario no es ningún 'algo', sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existenciariamente la forma de ser del 'ser-ahí' como 'poder ser'.[43]

El poder ser es una característica fundamental que Heidegger integrará en su explicación del comprender:

> ¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos *proyección* […] El carácter de proyección del comprender constituye el "ser-en-el-mundo" respecto al "estado de abierto" de su "ahí" en cuanto "ahí" de un "poder ser" [...] El carácter de proyección del comprender quiere decir, además, que el comprender no aprehende temáticamente aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades. Tal aprehender quita a lo proyectado justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado, mientras que en la proyección se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del "ser-ahí" en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades.[44]

Desde el fragmento anterior, la proyección es lo que permite dejar que el ser del *ser-ahí* como comprensión se manifieste en todo su poder ser. Todo intento compresor o constrictivo de la posibilidad del ser-ahí es contrario al hacerse cargo de lo que implica la proyección del ser-ahí en cuanto tal.

El parágrafo 32 introduce en la discusión la interpretación, la cual está en relación con el comprender. Heidegger señala:

> En cuanto comprender, el *ser-ahí* proyecta su ser sobre posibilidades. Este compresor "ser relativamente a posibilidades" es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el *ser-ahí*, un "poder ser". El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación*. En ella, el comprender se apropia, comprendiendo lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existenciariamente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.[45]

[42] *Ibidem*, p. 160.
[43] *Ibidem*, p. 161.
[44] *Ibidem*, pp. 162-163.
[45] *Ibidem*, p. 166.

Ahí destaca la idea de que la interpretación es el desarrollo de las posibilidades que, a su vez, provienen de la comprensión como su estructura fundamental. Ser y comprender quedan unidos, pues el comprender es nuestro modo particular de ser; en este sentido, ser es comprender.

Comprender e interpretar implican un *encontrarse* del ser humano, como situación existencial del mundo al que fue arrojado. Por ello, le urge ubicarse, domesticar este entorno y hacerlo acorde a sí mismo. El comprender primario del *Dasein* consiste en que éste está abierto a sí mismo en su más peculiar ser, en su existencia, como un poder ser y, en consecuencia, como proyecto. Así, el comprender es proyectar, es decir, un intento de realizar las propias posibilidades. Unido al comprender aparece el interpretar, pues lo que comprendemos, lo comprendemos como silla, como ventana, o sea, lo interpretamos. Y la interpretación es un desarrollo y explicitación del comprender, es decir, un despliegue de las posibilidades proyectadas en el comprender.

El hombre en su modo de ser es *Da-sein*, *ser-ahí*, y el "ahí" indica que el hombre se halla arrojado en una situación y en relación con ella. Este *Da-sein* se distingue claramente a la cualidad del simple "estar presente" propia de los objetos en el mundo. Las cosas en el mundo están presentes, pero el hombre nunca es sólo una simple presencia, pues es el ente para el cual las cosas están presentes.

El modo de ser del hombre es la existencia, pues, para Heidegger, el ser-ahí constituye en primer lugar un "ser posible", por lo tanto, la posibilidad es la que otorga la esencia de la existencia, la cual sólo es elegida por cada "ser-ahí" individual. El ser del hombre siempre es una posibilidad que hay que actualizar. Nunca se ve reducido a puro objeto inerte que se agota en "estar presente", pues el modo de ser del hombre es la existencia y la existencia es "poder ser", posibilidad y proyección, trascendencia (ir más allá) de uno mismo.

De esta manera, el hombre es entendido como proyecto y las cosas del mundo utensilios en función del proyecto humano. De aquí nace un rasgo fundamental del hombre, que es "ser-en-el-mundo". El hombre está en el mundo, pero de una manera diferente a la de los objetos, pues ellos están presentes sólo de forma pasiva.

Estar en el mundo significa convertir el mundo en proyecto de acciones y actitudes posibles del hombre. El mundo existe como conjunto de cosas utilizables; llega a ser gracias a su ser utilizable. El "ser" de las cosas equivaldría a su "ser utilizadas" por el hombre. En consecuencia, el hombre no es un espectador del gran teatro del mundo, sino que está en éste, implicado en él y al utilizarlo lo modifica.

La existencia así caracterizada se comprende siempre como un ser en algo que denominamos *mundo* y cuya comprensión es inherente a la del ser del *ser-ahí*. La noción de existencia se concreta, pues, en la de ser-en-el-mundo. Sin embargo, no se trata de comprender el mundo como las ciencias comprenden sus objetos, sino precisamente como horizonte en el cual esos objetos, llamados entes *intramundanos*, se dan. Este darse tampoco es el del objeto de la ciencia tradicional, el objeto opuesto al yo, sino el del ser-a-la-mano, disponible para algo. El ocuparse de los entes intramundanos y el comprender es concebido así como una relación, un trato con las cosas en tanto útiles y no como la observación de la ciencia tradicional, lo cual disuelve la escisión entre teoría y praxis.

Despertar la necesidad de preguntarnos por el ser y buscar su respuesta nos determina en una cultura

Nuestra propia existencia encarna una determinada representación e interpretación del mundo. El ser es lenguaje y tiempo, y nuestro contacto con las cosas está siempre mediado por prejuicios y expectativas como consecuencia del uso del primero. Cualquier respuesta a una pregunta acerca de la realidad se halla manipulada de antemano, ya que siempre existe una precomprensión acerca de lo que pienso.

El hombre es un decir inconcluso, un proyecto incompleto que debe asumir la muerte como fin radical. Nuestra existencia es preocupación surgida de la angustia de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar. Provenimos de una nada y nos realizamos como un proyecto encaminado hacia la muerte, por eso, la angustia es constitutiva del *Da-sein*. Así que debemos hacernos responsables de nuestra propia vida y asumir la muerte sin aniquilarnos en nuestra relación con los objetos y sus funciones. La vida inauténtica nace del ocultamiento de lo terrible de nuestra condición y, según Heidegger, la autenticidad consiste en reconocer que somos un *ser-para-la-muerte*, única vía de acceso a la libertad.

Estar en el mundo significa convertir al mundo en proyecto de acciones para el hombre

Estamos arrojados a un mundo que es nuestro espacio, el cual puede ser considerado un instrumento para realizarnos. En la medida en que nos servimos del mundo y lo instrumentalizamos para nuestras acciones y proyectos, creamos una relación con él que depende de los condicionantes históricos, temporales, pero también de cada individuo. El hombre crea mundo, hace mundo, dependiendo del uso y de los fines que lleve a cabo. Aquí, encaja perfectamente el tema de la técnica.

Cuando Heidegger se pregunta por la técnica, en primer lugar señala que hay una diferencia entre lo que es técnica y lo que es la esencia de la técnica, pero lo que a él le interesa destacar es la última. La técnica es un medio y un medio no se entiende sin un fin. En el caso del hombre y su relación con el mundo mediante la manipulación de los objetos, es evidente que lo importante no es el medio como tal, sino el fin que el autor de ese medio concibe en su intencionalidad. Sin embargo, el fin en sí mismo no es posible sin la utilización del medio.

Heidegger lleva su disertación intentando recalcar que si bien la técnica es un medio, la esencia de la técnica va más allá, pues no es un simple medio, sino un modo de ser que trae lo que no estaba presente; en este sentido, ocasiona, provoca y devela lo que estaba oculto. La esencia de la técnica se equipara entonces con la esencia del desocultamiento, o sea, de la verdad. Esa esencia es traer-ahí-delante, donde el que hace aparecer lo que no estaba presente se ve involucrado completamente y se responsabiliza, pues saca de lo oculto algo que no vendría a desocultarse por sí mismo. Así pues, la diferencia central entre la técnica y su esencia sería que mientras la técnica puede ser vista como un simple medio, no da cuenta de la correlación entre lo que es el medio y lo que es el fin, lo cual implicaría necesariamente considerar el papel del hombre en ese proceso. Por su parte, la esencia de la técnica podría considerarse básicamente una actitud del hombre ante el mundo, pues implica develar o traer a lo presente lo que no estaba ni estaría por sí mismo, lo que supone una correlación y responsabilidad.

En *La Cosa*, conferencia de Heidegger pronunciada en Bremen en 1949, se apunta lo siguiente:

> Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen [...] El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí a una distancia mínima la totalidad de las cosas. Ahora bien, esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía, porque la

> cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros, puede estar lejos de nosotros.[46]

En estas líneas, se aprecia una preocupación por el olvido de la esencia de la técnica. El mismo olvido que en relación con el ser señalaba antes en *Ser y Tiempo* lo retoma en relación con la esencia de la técnica. La preocupación que encierra el párrafo anterior no es tanto epistemológico, sino antropológico.

El ser humano que se relaciona con el mundo a través de la técnica, eventualmente, pierde de vista la responsabilidad que tiene en esa relación. En dado caso, la técnica cobraría una autonomía frente al hombre, el cual quedaría subordinado.

Volviendo a la inquietud de Heidegger del párrafo citado más arriba, es una preocupación que también Nietzsche expresará al iniciar el tercer apartado de *La genealogía de la moral*: "nosotros los que conocemos, somos para nosotros mismos unos desconocidos",[47] y la preocupación se expresa antropológicamente, ya que no se trata tanto de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento, sino del posicionamiento del hombre frente al mundo y frente a las cosas. Tampoco es sólo un acceso mecánico y manipulador a esas cosas en el mundo, sino el lugar que como ser humano tengo en el mundo y frente a esas cosas, sin considerarme como una más de todas las existentes en el mundo.

Así, Heidegger advierte los peligros de la técnica cuando ésta menoscaba nuestra relación originaria con el ser y nos hunde en la facticidad de los entes, instrumentalizándonos a nosotros mismos y dejándonos atrapar por los propios objetos que hemos creado.

El lugar del hombre frente a la técnica desde lo que Heidegger llama *la esencia de la técnica* se entiende mejor si consideramos la idea del habitar frente al construir —que este mismo autor trata en *Construir, habitar, pensar*,[48] conferencia de 1951—, donde la primera destaca como un modo de ser que implica intrínsecamente al hombre y al mundo. Por su parte, el construir estaría denotando simplemente la acción de intervención en el mundo, donde el hombre no se relaciona ni se vincula con lo construido ni con el mundo donde queda su construcción. Por el contrario, habitar hace referencia a un cambio producido en el mundo, porque se utilizan las cosas, pero el hombre está implícito. No es la construcción que se hace y se abandona; es la casa que se habita. El ser humano está implícito, no va a mudarse, no tiene a donde mudarse, aquí interviene, pero se queda, por eso no puede perder de vista su responsabilidad. Al habitar, el hombre trae de lo oculto lo que no estaba presente, pero aquí sigue en este mundo, habitándolo.

El mundo es el horizonte de sentido donde los entes intramundanos se dan

La idea de la esencia de la técnica como una actitud humana de develamiento del mundo, que establece una relación recíproca e implica responsabilidad frente al mundo por lo develado, puede aportar mucho a la filosofía y crítica de la cultura, pues este ámbito donde el hombre trae a lo presente aquello que no estaba ni estaría aquí a no ser por su acción, es el ámbito de la cultura.

¿Cómo ser humano, cuál es mi lugar en el mundo?

[46] Martin Heidegger, "La Cosa", *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
[47] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.
[48] *Cfr.* Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", *Conferencias y artículos*, *op. cit.*

Asimismo, puede aportar la cuestión del habitar, como una cualidad humana que denota, por un lado, la influencia que el hombre recibe de lo ya dado previo a su presencia y, por otro, la participación creadora a partir de lo que encuentra en su camino. Estos temas de ubicación en el mundo, sus posibilidades y el hecho de quedar irremediablemente involucrado en lo creado son ángulos que aportan una perspectiva crucial para la explicación del hombre como ser cultural, constituyendo un valioso aporte para la reflexión de la filosofía de la cultura.

Aculturación y Enculturación (o Endoculturación)

Tratamos ambas formas de interacción cultural porque en cierto sentido son opuestas y se entienden mejor al confrontarlas. La *enculturación* o *endoculturación* es la forma en que una cultura se reproduce de manera ordinaria en contextos sin presiones ya sea internas o externas por parte de otras culturas (como podría ser el caso de una imposición colonial). En este proceso de enculturación, los nuevos miembros de la sociedad son integrados mediante el ejemplo, enseñanza, acompañamiento e interacción con los mayores de su círculo social. La tradición, las costumbres y los esquemas sociales, políticos y religiosos son legados de manera natural en el desarrollo de la vida de un ser humano que se inserta en el grupo, para que, posteriormente, éste integre a los nuevos miembros con la misma dinámica sociocultural.

El nombre hace referencia a la dinámica endógena del grupo, o sea, que éste decide su legado, transforma sus tradiciones, adapta sus costumbres a los nuevos contextos históricos, vive su vida social, política y religiosa como le place vivirla sin más referencia que su legado de tradiciones y costumbres, y se desarrolla sin ningún problema en el mundo de acuerdo con su sensibilidad frente a los demás seres humanos, la naturaleza y lo sagrado.

Por su parte, la *aculturación* está signada por una relación asimétrica entre culturas. Es decir, es un proceso de imposición de cambios a una cultura por parte de otra que se impone y ejerce un poder real de dominación, ya sea militar, económica o política. En esta modalidad, ambos grupos culturales se relacionan y terminan modificándose mutuamente, aunque nunca en medida proporcional, pues el dominante impone sus normas, costumbres y pautas.

Cuando una cultura se impone, el pueblo dominado suele perder su propia lengua y hasta modo de vida, y en el hueco que dejan esas pérdidas, asimila los elementos de la dominante. Ejemplos claros y tangibles de esta situación son las consecuencias de la colonización, como la pérdida de las lenguas de los pueblos indoamericanos; la reestructuración y persecución de las creencias religiosas indígenas a raíz de la misión colonizadora; los cambios de identidad en los grupos de migrantes que eventualmente retornan a sus países de origen; el consumo preferente de productos e ideales extranjeros por considerarse mejores que los propios en una minusvaloración del ámbito cultural propio y la exaltación del ajeno; el uso indiscriminado de palabras extranjeras en los idiomas locales, entre muchos otros.

Básicamente, se reconocen cuatro formas de interacción que caen bajo los principios generales de la aculturación, los cuales son:

Asimilación. Cuando un grupo adopta una nueva cultura, descarta sus antiguas costumbres y tradiciones, y rompe con los pilares básicos de la propia, para mimetizarse con los otros, quienes se consideran superiores. Para los individuos de ese grupo cultural, implica la completa asimilación del agresor dominante, llegando al autodesprecio cultural y la convicción de la absolutez de la cultura impuesta como valor universal, innegable e incuestionable.

Integración. Un grupo adopta la nueva cultura, al mismo tiempo que mantiene la propia. Esto se da generalmente en contextos de migración, donde los migrantes son capaces de incorporarse a los elementos básicos de la cultura receptora para ser aceptados e integrados en la sociedad. No obstante, también se aferran a sus características propias, hasta llegar a un paréntesis cultural, es decir, donde ambas culturas se puedan distinguir.

Segregación. El grupo cultural dominado no adopta las nuevas costumbres que impone el grupo dominante o, en el caso de la migración, el grupo migrante no adopta las costumbres locales del lugar destino de migración, sino que mantiene las de procedencia. Esta situación genera una relación ríspida entre culturas y de negación mutua, lo cual hace un campo fértil para la violencia física y los abusos jurídicos y económicos.

Marginación. El grupo cultural rechaza los dos tipos de culturas, tanto la nueva como la que se tenía de origen antes de la dominación o la migración. En esta modalidad, al rechazarse ambas vertientes, se opta por crear una nueva cultura, como el caso de los cholos, pochos, maras y muchos más.

Pluri y Multiculturalidad [49]

Consideramos como sinónimos los términos de *pluriculturalidad* y *multiculturalidad*, pues lo que ambos conceptos expresan es parte del reconocimiento del ámbito cultural diverso. La multiculturalidad es descriptiva y reconoce la multiplicidad de formas de expresión de la experiencia humana, sin embargo no va más allá de esa mera descripción y no hay una propuesta de acción conjunta o de convivencia entre las múltiples culturas.

Ambrosio Velasco señala lo siguiente acerca de las características definitorias del multiculturalismo:

> El pluralismo cultural se manifiesta de muy diferentes maneras, por ejemplo, puede expresarse como reivindicaciones de grupos étnicos al interior de un Estado-Nación, sea por minorías que ya existían en el territorio, desde antes de la constitución del Estado-nación, o por inmigrantes que forman minorías dentro del Estado-nación ya constituido. Por otra parte, las demandas multiculturalistas pueden vincularse a cuestiones religiosas o políticas, a luchas por la preservación ecológica o a la posesión o uso de territorios, o bien demandar la impartición de justicia de acuerdo con los usos y costumbres de comunidades específicas. En todo caso, las demandas multiculturalistas se refieren fundamentalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura "nacional" dominante y homogeneizante, promovida y muchas veces impuesta desde el poder del Estado.
>
> Así pues, los movimientos multiculturalistas demandan del poder soberano el reconocimiento de derechos especiales para ciudadanos de ciertos grupos culturales minoritarios, a fin de que tales grupos puedan preservar su identidad cultural y sus miembros puedan ejercer su libertad de acuerdo con los marcos y lineamientos culturales propios de su grupo o comunidad específica.
>
> Resumiendo y tratando de esclarecer más la noción de multiculturalismo podríamos distinguir dos tipos de connotaciones del multiculturalismo:
>
> 1.- En toda sociedad, en todo estado-nación existe una pluralidad de grupos con identidades culturales propias.

[49] Para este apartado, el siguiente de interculturalidad y el subsecuente de inculturación, parto de lo escrito en los siguientes textos: R. Gómez Arzapalo, "Educación, posmodernidad e interculturalidad", *Revista Puertas*, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México, núm. 7, 2023; "Migración, interculturalidad y religiosidad popular", *Enlace, Revista de Investigación, de la División de Posgrados*, Universidad Intercontinental, México, núm. 5, 2023; "Cultura, interculturalidad e inculturación", *Intersticios, Filosofía, Arte y Religión*, Universidad Intercontinental, México, núm. 58, 2023.

> 2.- Las culturas que constituyen la identidad de cada pueblo son dignas de respeto y reconocimiento, pues constituyen los horizontes de sentido de la vida de sus miembros y proporcionan los criterios de racionalidad, justicia, etnicidad, belleza, religiosidad, etcétera, dentro de esa comunidad.[50]

Destacamos que la característica esencial del multiculturalismo es descriptiva y se agota en el grupo cultural descrito o en su singularidad. De ahí que los movimientos reivindicativos se refieran a la identidad y derechos culturales, y no a la interrelación de los grupos entre sí. La diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad radica en que esta última, aunque también defiende la identidad y los derechos, pone el acento en la relación entre los grupos, pues no se centra en la singularidad de cada uno, sino en las posibilidades de interacción, diálogo y construcción de nexos para la intercomunicación ética y vínculos.

La diversidad cultural y la pluralidad de formas de interacción que se involucran en los procesos sociales en contextos de conflicto no pueden ser explicados suficientemente por el término de *pluriculturalidad* o *multiculturalidad*, pues como meros términos descriptivos no dan cuenta de las posibilidades de relación interactuante, recíproca, constructiva y de compenetración interrelacional. Como conceptos descriptivos, dan cuenta pasiva de una realidad en el ámbito epistemológico, un saber, un dato revelado, un entorno denunciado o un conocimiento. Así que desde el punto de vista del humanismo cristiano, el prójimo no puede agotarse en este saber lógico de una dinámica de dato dispuesto para el ulterior balance de conveniencias y posible manipulación como mera parte del mundo. En otras palabras, el Otro no es reducible al objeto de una relación epistemológica, pues en virtud de su ser personal, le es inherente una dignidad, irreductibilidad y valía intrínsecas que requieren otro tipo de aproximación: la ética.

El amor o la relación amorosa afectada por el Otro es el culmen de la escala de valores

El ser humano es un ser-de-relación-con. La experiencia humana se define más por su ser-con que por su poder cognitivo, y, aunque una cosa no excluye a la otra, en el momento de colocar los acentos, desde la visión cristiana, el amor es el culmen de la escala de valores; es decir, es la relación amorosa, afectiva: afectada por el Otro. En este sentido, la interculturalidad ofrece un plus en relación con la descripción fría y *descomprometida* de la multiculturalidad, lo que lleva al compromiso de un futuro incierto, pero necesario de una interrelación.

El auge contemporáneo de optimismo por la multiculturalidad conlleva ciertos problemas de los que conviene tomar una postura crítica o, al menos, ser conscientes para evitar alguna inclinación hacia las cuestiones mediáticas. Su discurso, así como el de la pluriculturalidad, se basa en la descripción de las diversas formas culturales asumidas dentro de una sociedad. Sin embargo, esta descripción no propone vías de interacción entre la pluralidad; es más, llevada a su radicalidad propondría lo contrario: no meterse en la cuestión relacional ni de interacción, porque resultaría imposible en virtud del respeto absoluto a la diversidad en sí misma.[51]

Estas posturas coadyuvan a la hiperfragmentación de las sociedades contemporáneas donde cada grupo se convierte en una tribu, con ligas cada vez más diluidas de interconexión, pues todo se basa en la diferencia y no en lo común. Es decir, la experiencia particular de cada grupo se absolutiza como po-

---

[50] Ambrosio Velasco Gómez, "Multiculturalismo y republicanismo", en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, pp. 320-340.

[51] *Cfr.* Francisco Javier García, Rafael Pulido y Ángel Montes, "La educación multicultural y el concepto de cultura", *Revista Iberoamericana de Educación*, Organización de Estados Iberoamericanos, vol. 13, 1997, pp. 223-256.

sición incuestionable en el mundo y no hay vías de interconexión en la experiencia humana en general, problemas comunes, metas sociales conjuntas, porque la mirada está puesta en la distinción y no en lo compartido. Entonces, la sociedad se hiperfracciona en mónadas inconexas que como un atlante cargan con el peso del mundo entero bajo sus lacerados hombros por la incapacidad de verse reflejados en la humanidad del otro hombre.

El reconocimiento de la diversidad de culturas que confluyen en un espacio social no garantiza que puedan establecerse nexos positivos de interacción; de modo que, la apuesta por la interacción y convivencia deberá explicitarse en términos de una relación ética intercultural. En este sentido, propongo tomar *conciencia multicultural* y a partir de ello, fomentar una *actitud intercultural*.

No podemos estancarnos en el reconocimiento fáctico-descriptivo de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas, sino que proponemos el reconocimiento y promoción del encuentro entre las distintas culturas mediante el descubrimiento, conocimiento, valoración e interacción de las mismas, lo cual ha de sentar las bases del encuentro y diálogo intercultural que va mucho más allá de la mera descripción multicultural.

En este sentido y frente al problema de las definiciones de conceptos tan cercanos, pero con matices propios que determinan la postura relacional entre culturas señalo la respuesta de Fornet Betancourt en una entrevista donde distingue los términos de *multiculturalidad*, *transculturalidad* e *interculturalidad*. Uno lo hemos tratado en este apartado, los otros se tratarán más adelante, pero incluimos aquí la unidad de la respuesta proporcionada por tan importante figura contemporánea en relación con la interculturalidad, que en última instancia, es el término relacional que nosotros privilegiamos en este trabajo, así, aunque extensa, quiero dejar íntegra la respuesta de Fornet-Betancourt:

> P: Estimado profesor, antes de hablar directamente de la filosofía intercultural, ¿puede aclarar la diferencia entre los términos de *multiculturalidad* e *interculturalidad*, por favor? Le hago esta pregunta porque los dos conceptos se confunden continuamente en los discursos políticos y sociales, en las políticas de inmigración en los países europeos, por ejemplo.
>
> R: Yo distingo entre multiculturalidad, transculturalidad e interculturalidad. Para mí, la *multiculturalidad* es el dato bruto, fáctico, de que hay una multiplicidad de culturas en un mismo lugar: en Madrid, en Nápoles, en Barcelona; dondequiera que vayas, hay muchas culturas que comparten un espacio, un territorio geográfico común. Es la "multiplicidad" de las culturas que se da en un territorio. La multiculturalidad reconoce que hay varias culturas, pero no va mucho más allá. Por eso trata de organizar los espacios, en una especie de convivencia más o menos pacífica y tolerante dentro del marco geográfico donde se halla la multiplicidad de culturas.
>
> A diferencia de esto, la *transculturalidad* es un proyecto que, para mí, parte del supuesto ideológico de que las culturas tradicionales ya no existen; de que sobre todo los jóvenes actuales son *transculturales*, que pasan de una cultura a otra, que no tienen una identidad propia y que son un producto "híbrido"; toman aspectos de diferentes culturas y hacen una mezcla híbrida. Se les considera, pues, sujetos "pluridentitarios".
>
> A diferencia de la multiculturalidad y de la transculturalidad, la *interculturalidad* mantiene el horizonte de que hay identidades culturales con referencias más o menos estables, no digamos fijas, pero sí estables, porque tienen ciertas estabilidades identitarias: como son por ejemplo las lenguas. Nosotros hablamos una lengua y no es lo mismo hablar italiano o alemán; heredamos una manera de festejar, tenemos un sentido de la fiesta; tenemos un sentido de la tragedia; de llevar lo cotidiano. O sea heredamos referencias culturales más o menos estables, que nos sirven para escribir una biografía personal.

> La *interculturalidad* toma muy en serio esta dimensión de la biografía personal, como una cuestión de estabilidad identitaria. Por eso, frente a la multiculturalidad propone el diálogo, no la tolerancia, sino el diálogo. Para la interculturalidad la tolerancia es poco. Hay que ir más allá de la tolerancia, hay que aprender a convivir realmente con amor y aprender a compartir vidas. La tolerancia es un respeto, pero la interculturalidad es una *calidad* en las relaciones humanas, una relación de mejor calidad entre las culturas y no fría como el soportar al otro.
>
> La diferencia entre multiculturalidad e interculturalidad se puede resumir así: la interculturalidad fomenta la calidad de una relación dialógica con el otro, donde se da una transformación común sin que desaparezcan las diferencias. El desafío de la interculturalidad está en las diferencias, porque al mismo tiempo que se acercan por el diálogo intercultural y por la transformación recíproca, se alejan (porque tú sigues siendo napolitana, pero te enriqueces; entonces, por el enriquecimiento con el otro te acercas a él, pero al mismo tiempo no pierdes tu propio punto de partida). Hay una interacción dialéctica entre estos momentos del acercarse y el alejarse. Las relaciones de la interculturalidad son, pues, un proceso histórico abierto.
>
> La multiculturalidad va más bien a crear "guetos" (los italianos, los indios, los africanos del norte, los marroquíes), mientras que la interculturalidad es el diálogo participativo que busca la construcción común de identidades. Aquí se nota otra gran diferencia con la trans-culturalidad, pues son identidades que no se eligen y que siguen teniendo su característica propia, abierta, pero propia.[52]

Al respecto, Alcalá Campos retoma a Touraine[53] y destaca la *comunicación intercultural*, complementando las ideas compartidas de Fornet-Betancourt en cuanto al diálogo. Cabe señalar que en este punto, no se hace la distinción de la cualidad descriptiva de la *multiculturalidad* ni la relacional de la *interculturalidad*, por lo que se toman como sinónimos:

> Ahora nos preguntamos con Alain Touraine: ¿podremos vivir juntos? A lo que [él] alude [que] es la cuestión de cómo combinar la igualdad y la diversidad [...] Para él no hay otra respuesta más que la asociación de la democracia política y la diversidad cultural basadas en la libertad del Sujeto [...] Considera que la sociedad multicultural sólo es posible si se cuenta con un principio universal que permita la comunicación entre individuos y entre sociedades culturalmente diferentes [...] Ese principio universal es la libre construcción de la vida personal sin imponer ninguna forma de organización social o prácticas culturales, con la condición de que respete la libertad de los otros implicando el rechazo a la exclusión [...] Touraine se opone tanto a la colonización cultural y a la imposición de un modo de vida dominante en el mundo, causada por la globalización, como al comunitarismo que defiende el aislamiento de las culturas y el relativismo cultural, pues para él "La comunicación intercultural sólo es posible si el Sujeto logra previamente apartarse de la comunidad". Para él, el Sujeto es una combinación de una actividad racional y una identidad cultural y personal, que se encuentra en la encrucijada [tanto] de principios generales [como] particulares de conducta. [Con ello] pretende poner fin al conflicto entre universalismo y particularismo, ya que el universalismo del Sujeto se refiere al derecho de todos los seres humanos de darle sentido a su existencia que a su vez nos impone un sentido de solidaridad y que, al reconocernos mutuamente como sujetos, presupone la comunicación intercultural.[54]

---

[52] Marisa Di Martino, "Raúl Fornet-Betancourt. Transformación intercultural de la filosofía, Entrevista a Raúl Fornet Betancourt de Marisa Di Martino, *topologik.net* [en línea], núm. 5, 2009, https://www.topologik.net/fornet-betancourt_numero_5.htm

[53] *Cfr.* Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[54] Raúl Alcalá Campos, "Valores y relaciones interculturales", en D. E. García, *op. cit.*, pp. 45-62.

Con este panorama, queremos dejar asentado que no hay una respuesta universal acerca de la distinción de los términos de *multi* e *interculturalidad*; es una cuestión de postura. Aquí hemos considerado que sí hay una distinción substancial que entendemos en cuanto a la opción ética por la interrelación comprendida en el concepto de *interculturalidad*, a tratar a continuación, mientras que en el término de *multiculturalidad*, encontramos como rasgo definitorio un carácter descriptivo de una situación social de diversidad y pluralidad de matrices culturales, sin implicar la posibilidad o imposibilidad de su interacción en una relación común.

No obstante, más allá de la cuestión meramente nominal, destacamos que lo importante es la cualidad de la relación entre culturas que se considera posible, independientemente de uno u otro término usado existente —o eventualmente uno nuevo que aparezca en el futuro—, lo importante es lo que ocurre en la escena social y la forma como se concibe que las culturas pueden o no relacionarse y cómo. En este sentido, cierro esta parte con un colofón a la cita anterior de Alcalá, donde, pese a no hacer la distinción por la que nosotros hemos optado entre multiculturalismo e interculturalidad, sus ideas acerca de la posibilidad de relación e interacción dialógica, propositiva y creativa entre culturas nos resulta altamente empática:

> La relación intercultural que se propone desde el punto de vista del multiculturalismo, desde cualquiera de sus vertientes, es aquella en la cual los participantes se encuentran en igualdad de posiciones, donde son considerados pares, de tal manera que la relación debe considerarse simétrica; cada uno debe considerar al otro tan racional como él, aunque no comprenda en primera instancia su manera de razonar. La relación debe estar fundada en la confianza para que el diálogo pueda fluir normalmente, y aquí confianza no quiere decir aceptar lo que el otro dice como verdadero, sino que el otro no tiene el afán de engañarme, que en realidad cree en aquello que está defendiendo; la participación de los involucrados tiene como base la tolerancia no como indiferencia, sino como escucha atenta, bajo el supuesto de que el otro puede tener razón […] La idea que está detrás de la posición del multiculturalismo es la de la convivencia, esa es la meta, convivir aunque tengamos diferentes creencias políticas, religiosas, económicas, sociales, estéticas, morales, etc. Es un reto gigantesco que presupone una idea de ser humano cambiable, es decir, que la convivencia puede ser aprendida y que estemos preparados para aprenderla, pero no sólo eso, pues además de convivir tendremos que superar conflictos, enfrentarnos a problemas que nos atañen a todos y unir esfuerzos para superarlos. Hay que reconocer pues las diferencias, pero esas diferencias no pueden ocultar nuestras responsabilidades con la humanidad, pues ahí todos somos iguales en tanto género.[55]

Interculturalidad

La dimensión intercultural implica un plus ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Ese plus se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el *otro* y conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. Por ello, para fomentar los valores interculturales de respeto, reconocimiento, comunicación, empatía, fraternidad y misericordia se propone partir de una antropología de la acogida y la hospitalidad. Dicha antropología parte de las convicciones más profundas que guían un humanismo cristiano contemporáneo. La antropología de la acogida y la hospitalidad parten de concebir al ser humano como un ser que se define por su interacción con el otro, donde las diferencias no son valoradas como deficiencias, sino que se presuponen como manifestaciones enriquecedoras de la gama de posibilidades de lo humano.

[55] *Ibidem*, p. 57.

Como habitantes de una casa común, los seres humanos son huéspedes, en convivencia vecinal con otros huéspedes, humanos y no-humanos, donde el imperativo de sobrevivencia se torna una respuesta ética de convivencia y relación social.

En este sentido, Nieves Loja distingue bien los ámbitos de la multiculturalidad y de la interculturalidad al apuntar lo siguiente:

> En un sentido inicial, se puede entender la interculturalidad como la interacción entre diversos grupos, la cual se basa en el respeto y no en el dominio de un grupo sobre otro. Sin embargo, es necesario distinguirla de la multiculturalidad y el multiculturalismo, el cual es una ideología norteamericana encargada de promover el desarrollo y reconocimiento de grupos oprimidos racialmente a lo largo de la historia, y que constituye un riesgo para la integración y la comunidad de una sociedad abierta. La multiculturalidad es la mera existencia de diversas culturas en un mismo territorio, las cuales se encuentran en una situación crítica, debido a que no se relacionan ni se enriquecen mutuamente; no hay intercambio, reconocimiento o valoración; más bien, es ocasión de conflicto e indiferencia. [Por el contrario], la interculturalidad implica una comunicación comprensiva entre las distintas culturas; aparecen relaciones interactivas, pues es un espacio común de convivencia entre el Nosotros y los Otros.[56]

El concepto de *interculturalidad* es propositivo, pues plantea la posibilidad de una interrelación entre distintos. La interculturalidad reconoce aquella diversidad enunciada por la pluri y multiculturalidad, pero va más allá de la mera descripción cognitiva, pues involucra una propuesta ética: la posibilidad de una relación constructiva, benéfica y fructífera entre personas de diferentes procedencias que, preservando su diferencia, pueden enfocarse en la experiencia humana común y lograr la construcción de un espacio compartido que no tiene por qué homologarse, sino que permanece heterónomo.

> La obligada referencia al concepto de *interculturalidad* expresa un hecho irrefutable por necesario, de ahí que gracias a tal interculturalidad se vinculan las diferentes culturas. La posibilidad de esa interconexión se realiza por el sentido común y ambas realidades posibilitan la realización de la solidaridad y el alcance de la justicia. El nexo intercultural lo proporciona el crisol en el que, sin destruirse o borrarse entre sí las diversas culturas, sin pretender prevalecer alguna, se vinculan y se intercomunican. Es esa relación con el universal concretado en cada cultura situada que respeta lo particular sin renunciar a lo universalizable.[57]

En la relación intercultural se entreveran indisociablemente la cuestión epistemológica y ética, porque al tratarse de un encuentro con el ámbito de lo diferente, ajeno y alterno, es decir, fuera del ámbito propio en la experiencia cotidiana, requiere un mayor esfuerzo para comprender lo desconocido. Por su parte, el "inter" de la interculturalidad refiere a la posibilidad de interacción entre individuos provenientes de diferentes matrices culturales. Es ahí donde se vincula la epistemología y la ética.

La ética es el modo de interactuar con el otro, respetando su otredad

La posición multicultural se agota en la relación epistemológica, pues ahí sólo tiene cabida lo mío y lo que se le asemeja o lo que ayuda a satisfacer mis propias necesidades. Sin embargo, la relación intercultural requiere imperiosamente salir del

[56] Gerardo Miguel Nieves Loja, "Algunas reflexiones sobre la interculturalidad: una aproximación interdisciplinaria", *Aufklärung. Revista de filosofía*, vol. 5, núm. 3, 2018, p. 168.

[57] D. E. García "Interculturalidad y sentido común: incidencias para el alcance de la solidaridad y la justicia", *op. cit.*, p. 67.

ámbito epistemológico para entrar y desarrollarse en el ámbito ético. La ética es el modo propio de la interacción con el otro respetando su otredad.

Krotz señala al respecto: "La alteridad es la categoría multidimensional con la que se intenta comprender, abarcar y explicar el sentido de la diversidad resultante del contacto cultural. Se conserva el asombro y lo ajeno no es rechazado, [pero] tampoco apropiado como tal. El concepto de *cultura*, elaborado desde los primeros tiempos de la disciplina, toma en cuenta esa tensión, aun cuando entonces la haya disuelto en la clasificación subordinante de la múltiple totalidad de otras culturas".[58]

Raúl Fornet-Betancourt propone una idea de interculturalidad, a través de su modelo de filosofía intercultural, con fuerte impacto sociocultural y pedagógico, donde el ser humano se convierte en protagonista de su propio destino como individuo, pero también como colectividad. Su propuesta implica una nueva visión del ser humano como el motor de la sociedad cuya fuerza le viene dialécticamente por la tensión que se desencadena entre lo particular y lo universal. El desafío de la interculturalidad, y en buena medida también su objetivo contemporáneo, es el de contrastar el proceso de la globalización neoliberal, que "globaliza la humanidad, pero no humaniza la humanidad".[59] La interculturalidad es la dimensión más completa, constructiva y éticamente propositiva al hablar de posibilidades de relación entre culturas, constituyéndose también en la más solidaria, como propuesta de conocimiento de la realidad y como práctica de vida en interrelación con los otros seres humanos.

Inculturación

Generalmente, este término es utilizado en la actividad misionera de la Iglesia católica. Se refiere al proceso de adaptación a la cultura o al contexto que se llega como "nuevo" para trabajar apostólicamente. Es una necesidad de los receptores de reconocimiento a su ámbito cultural, por lo tanto un derecho a ser atendidos y entendidos en su propia cultura. Asimismo, es un deber para los agentes pastorales (como agentes externos a la cultura local a la que llegan) y una condición de Evangelización, que va asociada a la eficacia apostólica.[60]

> El neologismo *inculturación* apareció en la teología católica a mediados de los setenta, especialmente en los escritos del general de los jesuitas, el P. Arrupe. Se introdujo por primera vez en un documento romano en el mensaje del V Sínodo de los Obispos (1977). Pero ya dos años antes tenemos lo que se ha llamado *la carta magna de la inculturación*, la exhortación sobre la evangelización *Evangelii nuntiandi* (1976) de Pablo VI (ver nn 20 y 63). El término *inculturación* ha sido usado frecuentemente por Juan Pablo II [...] Se han sugerido también otros términos, como *interculturalidad*, término propuesto por el cardenal J. Ratzinger en una alocución importante: Cristo, la fe y el desafío de las culturas ha de distinguirse del término sociológico *enculturación*, al parecer acuñado por M. J. Herskovits, que significa lo mismo que *socialización*, a saber, el proceso a través del cual un individuo entra a formar parte de una cultura; en tal caso se trata de un proceso de aprendizaje de la persona. Ha de distinguirse también de *adaptación*, que se refiere bien al esfuerzo misionero por adecuar la personalidad a la cultura, a la manera de Pablo, que se hizo todo para todos (*cfr. I Cor* 9, 21-22). La adaptación es en gran medida algo externo, mientras que la inculturación es algo principalmente interno. En el debate sobre la inculturación que tuvo lugar a finales de los setenta y a principios de los 80, pueden detectarse dos interpretaciones del texto del Vaticano II sobre la misión (*Ad gentes* [*AG*], 22), una minimalista —frecuente en el magisterio— y otra maximalista, con un amplio espectro entre

[58] E. Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 408.

[59] Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001, p. 34.

[60] *Cfr.* Pedro Chico González, "Inculturación", *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Lima, Bruño, 2006.

ambas. Los minimalistas tienden a interpretar este texto de *AG* en términos de evangelización de la cultura. Otras interpretaciones hablan más de inculturación del evangelio. La visión de la CTI es una vez más iluminadora: "En la evangelización de las culturas y la inculturación del evangelio se produce un maravilloso intercambio: por una parte, el evangelio revela a cada cultura y libera en ella la verdad última de los valores de que es portadora; por otra, cada cultura expresa el evangelio de manera original y manifiesta nuevos aspectos de él. La inculturación es así un elemento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10) y de la catolicidad de la Iglesia (LG 16-17)". En la práctica, la cuestión de la inculturación se plantea en tres ámbitos principales. Primero, en la teología, en la que la única fe busca nuevas expresiones. Segundo, en la catequesis, que busca presentar la fe en una cultura específica y reflejar dicha cultura en el misterio de Cristo. Tercero, en la liturgia, que da expresión al culto cristiano en los actos concretos de culto de cada pueblo.[61]

Respecto de lo mencionado en la Comisión Teológica Internacional (CTI), cabe mencionar que la CTI volvió al tema de la inculturación en 1987, profundizando temas concretos como magisterio; naturaleza, cultura y gracia; la inculturación en la historia de la salvación; problemas actuales de la inculturación: piedad popular, religiones no cristianas, iglesias jóvenes, Modernidad. Para mayor conocimiento, invitamos a conocer el documento titulado *La fe y la inculturación*;[62] la recopilación de Ricardo Costa Nassar respecto de la inculturación en África, Asia y América principalmente, la cual presenta fragmentos originales, pero desde la reflexión académica,[63] y el sitio de internet "Inculturación" que exhibe una extraordinaria colección de documentos eclesiales al respecto.[64]

El término *inculturación* indica el proceso de insertar el mensaje evangélico en un determinado ambiente sociocultural, respetando siempre todos los valores que sean conciliables con el Evangelio. "La inculturación es la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia" (*SA* 21). El proceso de inculturación llega a todos los sectores de la cultura, criterios, escala de valores, hábitos, ética, vida social, lenguaje, arte [...] El proceso de inculturación abarca diversos niveles de la doctrina sobre el sentido de la vida y creencias sobre la trascendencia y el Absoluto, las costumbres y modos éticos de actuar, las normas de vida y las expresiones cultuales y artísticas. Ello reclamará de parte de la comunidad eclesial una apertura a nuevos puntos de vista que ayuden a profundizar el evangelio. La inculturación incidirá en las expresiones de la doctrina teológica y moral, en la vida y disciplina de la comunidad en sus diversos estados, en las expresiones litúrgicas, en las actitudes espirituales, en la metodología pastoral. La inculturación es un proceso permanente. Las culturas evolucionan y se entrecruzan. El mensaje evangélico es "Palabra viva", que se profundiza continuamente con las nuevas luces del Espíritu Santo (*cfr. Jn* 16, 13; *Lc* 24, 45). En la piedad o religiosidad popular (especialmente de dimensión eucarística y mariana) se manifiesta la inserción de los valores evangélicos en las raíces de un pueblo y de su cultura. Sin esta inculturación, la acción evangelizadora quedaría en la superficie (*cfr. EN* 20).[65]

La inculturación, pues, es un término teológico con una connotación antropológico-cultural. Por inculturación se designa al proceso activo de revelación a través de la evangelización, la cual se comprende

[61] *Cfr.* "Inculturación", en Christopher O´Donnell y Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 1987.
[62] Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación* [en línea], Ciudad del Vaticano, 1987, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html
[63] *Cfr.* Ricardo Acosta Nassar, *La inculturación (definición, características, presupuestos, fundamentos teológicos)* [en línea], *s. d.*, https://docplayer.es/13899226-La-inculturacion-definicion-caracteristicas-presupuestos-fundamentos-teologicos.html
[64] *Cfr. Inculturación* [en línea], *s. d.*, http://www.inculturacion.net
[65] *Cfr.* Juan Esquerda Bifet, "Evangelización de las culturas", *Diccionario de la Evangelización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

y traduce según el modo de ser, de actuar y de comunicarse. En resumen, el mensaje se adapta dependiendo del modo de ser en el mundo, de la situación cultural y el horizonte de sentido.

> Con el proceso de evangelización inculturada se echa la semilla evangélica en el suelo de la cultura. El germen de la fe se va desarrollando entonces en los términos y según la índole peculiar de la cultura que la recibe. Porque la inculturación es un proceso de evangelización mediante el cual la vida y el mensaje cristianos son asimilados por una cultura, de manera que no solamente se expresen a través de los elementos propios de esa cultura, sino que lleguen a constituirse también en principio de inspiración y al mismo tiempo en norma y fuerza de unificación que transforma recrea y relanza esa cultura (Arrupe). Por tanto, la inculturación implica y connota siempre una relación entre la fe y la(s) cultura(s), realidades que abarcan la totalidad de la vida y de la persona humanas, en el plano individual y comunitario. Por fe cristiana se entiende aquí, no ya el asentimiento racional a un cuerpo de ideas o de doctrinas ni tampoco la organización religiosa, sociológicamente identificable, de un conjunto de creencias o de un sistema simbólico de rituales y disciplinas. Tomamos aquí la fe cristiana como la plena respuesta existencial de aceptación dada por una persona o por un grupo humano al don vivo de Dios en Jesucristo.
>
> La inculturación, por consiguiente, no es un acto, sino un proceso, es decir, supone y abarca la historia y el tiempo. Es un proceso activo, que exige mutua acogida y diálogo, conciencia crítica y discernimiento, fidelidad y conversión, transformación y crecimiento, renovación e innovación. La inculturación supone interacción entre fe viva y cultura viva. No se trata, por tanto, de arqueología cultural. El proceso de evangelización inculturada no lleva a absolutizar en abstracto una cultura ideal o a restaurar una cultura histórica presuntamente válida, pero sólo en la realidad de su pasado.
>
> La inculturación supone una interacción de la fe con la(s) culturas) tal como ésta(s) existe(n) en vivo, en su proceso dinámico, que integra la tradición y el cambio, la fidelidad a los orígenes y las nuevas creaciones.[…]
>
> El documento *La fe y la inculturación de la Comisión Teológica Internacional* (1988) consagra su primera parte a la cultura de la modernidad. Leemos allí: "La inculturación del evangelio en las sociedades modernas exigirá un esfuerzo metódico de investigación y de acción concertadas. Este esfuerzo supondrá en los responsables de la evangelización: 1) una actitud de acogida y de discernimiento crítico; 2) la capacidad de percibir los afanes espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas; 3) la aptitud para el análisis cultural con vistas a un encuentro efectivo con el mundo moderno".
>
> La inculturación adquiere entonces unas nuevas dimensiones: no concierne solamente a las personas, a los países, a las instituciones que esperan el evangelio. Inculturar el evangelio significa también alcanzar los fenómenos psicosociales, las mentalidades, los modos de pensar, los estilos de vida, para hacer penetrar en ellos la fuerza salvífica del mensaje cristiano. En resumen, puede decirse que hay que superar una concepción geográfica de la evangelización y llegar a una concepción más cultural. Estas perspectivas no se excluyen en lo más mínimo, sino que marcan el sentido de un desarrollo necesario de la misión evangelizadora.[66]

Entonces, la inculturación deberá ser entendida como un proceso intercultural. En este tenor, recordemos que en el *Instrumentum Laboris* del Sínodo Especial para la Región Panamazónica se apunta lo siguiente:

> Inculturación e interculturalidad no se oponen, sino que se complementan. Así como Jesús se encarnó en una cultura determinada (inculturación), sus discípulos misioneros siguen sus pasos. Por ello, los cristianos de una cultura

[66] *Cfr.* René Latourelle y Rino Fisichella, "Inculturación", *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992.

> salen al encuentro de personas de otras culturas (interculturalidad). Esto ocurrió desde los comienzos de la Iglesia cuando los apóstoles hebreos llevaron la Buena Noticia a culturas diferentes, como la griega, descubriendo allí "semillas del Verbo". Desde ese encuentro y diálogo entre culturas surgieron nuevos caminos del Espíritu. Hoy día, en el encuentro y diálogo con las culturas amazónicas, la Iglesia escruta los nuevos caminos.[67]

Y más adelante añade:

> El Espíritu creador que llena el universo (*cfr*. *Sb* 7,1) es el que durante siglos ha alimentado la espiritualidad de estos pueblos aún antes del anuncio del Evangelio y el que les mueve a aceptarlo desde sus propias culturas y tradiciones. Dicho anuncio ha de tener en cuenta las "semillas del Verbo" presentes en ellas. También reconoce que en muchos de ellos la semilla ya ha crecido y dado frutos. Presupone una escucha respetuosa, que no imponga formulaciones de la fe expresadas desde otros referentes culturales que no responden a su contexto vital, sino por el contrario, escuche "la voz de Cristo que habla a través de todo el pueblo de Dios" (*EC*, 5).
>
> Hay que captar lo que el Espíritu del Señor a través de los siglos ha enseñado a estos pueblos: la fe en el Dios Padre-Madre Creador, el sentido de comunión y armonía con la tierra, el sentido de solidaridad con sus compañeros, el proyecto del "buen vivir", la sabiduría de civilizaciones milenarias que poseen los ancianos y que influye en la salud, la convivencia, la educación, el cultivo de la tierra, la relación viva con la naturaleza y la "Madre Tierra", la capacidad de resistencia y resiliencia en particular de las mujeres, los ritos y las expresiones religiosas, las relaciones con los antepasados, la actitud contemplativa y el sentido de gratuidad, de celebración y de fiesta, y el sentido sagrado del territorio.
>
> La inculturación de la fe no es un proceso de arriba hacia abajo ni una imposición exterior, sino un mutuo enriquecimiento de las culturas en diálogo (interculturalidad). El sujeto activo de la inculturación son los mismos pueblos indígenas. Como ha afirmado el papa Francisco "la gracia supone la cultura" (*EG*, 115).[68]

Sentido, símbolo, lenguaje, comprensión, respeto, tolerancia, identidad y diferencia serán elementos clave a considerar en la labor eclesiástica que busca insertarse (inculturarse) en el mundo desde los más variados entornos sociales cuyas configuraciones de sentido y horizontes simbólicos se fraguan en el vasto universo de posibilidades, fusiones e hibridaciones.

Ser en el mundo es ser contextualizado. La posibilidad de entendimiento y comprensión de un mensaje está directamente relacionada con la inteligibilidad de su transmisión, lo cual implica posicionarse en el lugar del receptor como condición de posibilidad de una comunicación efectiva.

Transculturación y deculturación

Ya que las formas culturales de los grupos sociales no son estáticas, adoptan gradualmente algunas formas de otros grupos, lo cual es un proceso inherente a la cultura. Aunque todo grupo es permeable, cuando se llega al extremo de que alguno pierde sus propios cimientos y es sustituido por otro ocurre el fenómeno llamado *transculturación*. Lo esencial y propio de la transculturación es que una cultura acaba por sustituir a otra.

---

[67] Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Ciudad del Vaticano, 2019, p. 108.

[68] *Ibidem*, pp. 120-122.

En este sentido, la cercanía de los conceptos de *transculturación* y *deculturación* o *desculturización* se da por la pérdida de los cimientos culturales que sustentan un grupo social. La fractura de los elementos clave vista como pérdida de algo que antes se poseía es lo que expresa el término de *deculturación* o *desculturización*: un proceso gradual de desmantelamiento de la estructura cultural de un pueblo.

Digamos que ambos conceptos, tanto *deculturación* como *transculturación*, refieren al mismo punto de llegada: la pérdida irremediable de una cultura.

La deculturación acentúa esa pérdida mientras que la transculturación lo hace en la migración que se da al sustituir los propios valores por los de otra cultura; es decir, en el proceso paulatino de sustitución de una cultura por otra.

En este orden de ideas, Burhan Ghalioun señala que:

> La integración progresiva de una amplia franja de élites mundiales a una misma cultura global, dominada por las problemáticas y los valores de las sociedades más avanzadas, produce el desmembramiento de muchas culturas nacionales, y deja en un total vacío de sentido a sectores enteros de sociedades humanas. Crea, por lo tanto, las condiciones para una deculturación extendida, con la consiguiente emergencia de ciertas formas de barbarie, en el seno mismo de los grandes centros de civilización.[69]

Más adelante, añade una idea que hace eco con otras propuestas en Latinoamérica y África en relación con la progresiva pérdida cultural:

> Ha llegado el momento de que se inicie un diálogo global entre todos los actores —creadores, poderes públicos y empresas de producción— para elaborar una estrategia y disponer de los medios apropiados para la preservación del patrimonio cultural de la humanidad, y para la lucha contra un verdadero peligro de desertización moral e intelectual. Los valores de la humanidad no deben ser comercializables. La comunidad internacional, que ha aceptado el principio de protección de los monumentos históricos del pasado, no podrá o no debe dudar en defender por medios similares la calidad de nuestras culturas amenazadas. Creo que sólo la adopción por parte de las Naciones Unidas de un instrumento semejante, y la creación de un gran fondo de ayuda técnica y financiera pueden evitarle al mundo el riesgo de ver a cientos de millones de personas transformadas en excluidos y desheredados culturales.[70]

Ha salido a relucir el problema contemporáneo de la globalización, que aunado al pensamiento neoliberal agrava fuertemente la sanidad de las relaciones interculturales. La cuestión de la globalización es vieja y reiterada, pensemos nada más en qué sería de la cocina italiana sin el jitomate, el cual vino de América, o la cocina rusa o irlandesa sin las papas que vienen de los Andes, o cómo pensar ahora en Suiza sin chocolates siendo que el cacao vino de tierras americanas. Ese proceso ha existido siempre gracias a la movilidad humana y nuestra curiosidad y afán de novedad, sin embargo es precisamente con la expansión brutal del capitalismo, cuyo máximo pico ideológico es el neoliberalismo, donde la globalización se vuelve un nuevo tipo de colonización, pues no admite interlocución posible, sólo el sistema económico capitalista; sólo vale el sistema político democrático, y el mercado es la única posibilidad de ser, por lo que todo interés local que se defienda o meta las manos frente a este proceso expansionista será catalo-

[69] Burhan Ghalioun, "Globalización, deculturación y crisis de identidad", *Afers Internacionals*, Fundación Cidob, Barcelona, núms. 43-44, 1998, p. 107.

[70] *Ibidem,* p. 117.

gado bajo los preconceptos de dictador, terrorista, o como sea que se catalogue previo a la imposición violenta.

Esta cuestión es básica y es el caballito de batalla de toda posibilidad de interrelación. Superar el propio etnocentrismo no es tarea fácil, menos cuando los beneficios e intereses de estar "encima" de otros son evidentes, y después de haber logrado incluso permear la conciencia de los pueblos colonizados para que ellos mismos se autorreconozcan como inferiores en contraposición a los "mejores". Estos son procesos sumamente violentos y lacerantes, pero con una agresividad pasiva que a lo largo de las generaciones permea hasta la médula en los otrora pueblos sojuzgados.

En este sentido, Raúl Fornet-Betancourt hace una seria reflexión, que ilustra lo que estamos tratando acerca de la transculturalidad en relación con otras posibilidades de interacción cultural, tales como la inculturación, la cual dice:

> [Una] crítica, mejor dicho, un reproche que hacen los representantes de las posturas transculturales a la interculturalidad: Ya se sabe que los defensores de la transculturalidad reprochan a los "interculturalistas" el entender la cultura como "esferas", "islas" o "contenedores", es decir, como entidades homogéneas que no poseen sólo características acabadas y definidas esencialmente, sino que además representan puntos de referencia seguros y obligatorios para la formación de la identidad de los miembros. Dicho con otras palabras, el reproche ya conocido de la transculturalidad consiste en sostener que la interculturalidad trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales [...] En mi opinión, este reproche pone de manifiesto, sin embargo, que se ha malentendido o apenas se ha tomado nota de las concepciones sobre la cultura desarrolladas por la filosofía intercultural. [...]Partiremos de la idea del filósofo español José Ortega y Gasset de que las culturas de la humanidad son manifestaciones históricas que se han desarrollado, sin excepciones, a partir de la lucha diaria por superar *todos* los problemas de la vida (desde el sentido de la vida hasta los problemas sociales). Al respecto, Ortega y Gasset habla de forma metafórica de las culturas en el sentido de "ejercicios de natación", a través de los cuales los seres humanos tratan de "salir a flote". Esto quiere decir que los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de *cultura* tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural en la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos.[71]

Hibridación cultural, mestizaje y sincretismo

Pese a que estos tres conceptos se usen como sinónimos, en realidad no lo son, pues cada uno tiene matices peculiares, los cuales hay que aclarar para comprender profundamente los fenómenos sociales de los que dan cuenta.

Comencemos por el término más común de *mestizaje*, el cual testifica un proceso sociocultural de fusión de dos o más raíces culturales. Esta concepción hace referencia a las fuentes de origen o raíces culturales que de una forma u otra se consideran "puras", y que al momento del contacto prolongado, como por ejemplo la colonización de América o África, terminan fusionándose. Siguiendo a Néstor García,[72] esta concepción tiene la limitante de considerar las ideas de pureza original y de impureza posterior al encuentro e interacción de las diferentes culturas. En este sentido, la realidad cultural parece ser mucho más

[71] Raúl Fornet-Betancourt, "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural", en D. E. García (coord.), *op. cit.*, pp. 1-2.

[72] *Cfr.* Néstor García, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

interactuante de lo que pareciera, es decir, no parece sustentarse la idea de culturas puras, ya que la interacción, el intercambio y las influencias han existido desde que el ser humano deambula por este mundo.

La idea de culturas puras no parece sustentarse frente a la apabullante evidencia arqueológica en todo el mundo que una y otra vez habla de contactos, intercambios, influencias, interacción, alianzas y demás. El mestizaje no es una cuestión accidental acaecida fortuitamente en los sucesos del s. xvi, sino la forma inherente a la movilidad e inquietud humana de interactuar. Entonces, esa característica de fusión, mezcla, intercambio, influencia, síntesis y demás se tiene que expresar con otro término que no implique la idea cuestionable de "culturas puras" y tampoco la idea de que, como resultado de la interacción, el mestizo es un ente contaminado o la impura secuela del encuentro entre culturas diversas. Así pues, el término que ayuda a expresar la relación entre culturas sin esa carga de pureza original o, en dado caso, con esa impureza resultante de la interacción es precisamente el término de *hibridación cultural*, el cual incluye en sí la característica definitoria humana de la conjunción, relación, intercambio, influencia, etcétera.

Por ello, nos remitimos a la noción de *hibridación*, que Néstor García se refiere en *Culturas híbridas*,[73] como un concepto social que atañe a las culturas latinoamericanas y que resulta sugerente para otros contextos colonizados. Según él, este término posee mayor capacidad para abarcar diversas mezclas interculturales que con el de *mestizaje*, pues éste se limita a las mixturas que ocurren entre razas y sincretismo, fórmula referida casi siempre a funciones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales de orden sagrado. Hablar de hibridación resultó muy útil para designar la mezcla cultural sin la carga implícita del concepto de mestizaje.

La hibridación sociocultural no es una simple mezcla de estructuras o prácticas sociales puras, que existían en forma separada y que, al combinarse, generan estructuras y prácticas nuevas, sino que reconoce la característica inherente de contacto humano interminable desde los orígenes de nuestra especie. El proceso de hibridación surge del intento de reconvertir un patrimonio para reinsertarlo en nuevas condiciones históricas; es otra forma de ver las relaciones interculturales más allá de la mera mezcla fortuita. También es un proceso sociocultural consciente, de protagonismo vivo de los actores involucrados que logran una versión diferente de sus propias culturas con base en la relación e interacción.

Como apuntamos antes, el concepto de *sincretismo*[74] hace referencia a la interacción cultural en el ámbito de la religión. Éste nos acerca al fenómeno religioso como un proceso histórico-social conflictivo en el que se reconoce la participación activa del dominado, a través de la reformulación simbólica y de los elementos impuestos por la fuerza en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero a la propuesta de Johanna Broda:

> Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multi-étnico. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado

---

[73] *Idem.*

[74] Para esta parte del sincretismo, parto de lo que escribí en "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gaceta de Antropología* [en línea], Universidad de Granada, Granada, vol. 27, núm. 2, 2011, https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18596/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html?sequence=11&isAllowed=y

> formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la conquista.[75]

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron, y siguen teniendo, en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les posibilitó negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral. Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos en que se trata de un proceso histórico-dialéctico donde se dan transformaciones sociales y simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos, a partir del contexto colonial, adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores nunca se logró. Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implicó un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena, y por ende a su práctica ritual, por una especie de trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso de reinterpretación y resignificación de símbolos es gradual, y una vez adueñándose de los nuevos elementos, ya no son ajenos, pues se convierten en parte integral de la vida de la comunidad y de su cosmovisión.

¿Por qué privilegiamos cultura, interculturalidad e inculturación?

La cultura es la base de la comprensión de todos estos procesos. Nos hemos ubicado en una propuesta antropológica que define al ser humano no como ente individual y aislado, sino como un ser en relación con, es decir, desde su cualidad gregaria y social.

El ser humano se define como un ente cultural; como un ser en relación con otros seres humanos, que desde su nacimiento hasta su muerte es cobijado por una colectividad; ese cobijo y ese toldo que le abriga en su lapso vital es la cultura.

El "inter" de la interculturalidad afirma que la diversidad coexiste sin la reducción al Uno

Ahora bien, la cultura en sí misma, sin confrontación con la diferencia, es un ámbito estable, seguro, que provee a los individuos, que cobija con un sentimiento de seguridad en referencia constante a lineamientos establecidos y por todos aceptados sin cuestionamientos ni deserciones. El problema adviene con la confrontación con la diferencia del otro ente cultural proveniente de otra configuración, otros valores y otros sentidos. En ese momento sí que hay problemas, pues los lineamientos de acción y de identificación que parecían universales se ven desafiados por la otra forma de vida implícita en la cultura con que se interactúa. Por ello, previamente afirmamos que el problema crucial de la propia cultura es la interculturalidad; es decir, la maraña de problemas adyacentes en la confrontación entre culturas diversas.

[75] Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, México, núm. 93, 2007, p. 73.

Entre todos los modos descritos de relación e interacción entre culturas, hemos privilegiado a la interculturalidad porque es la única apuesta ética que implica la posibilidad de una relación constructiva entre culturas diferentes. En todo caso, la interculturalidad es una opción que parte del reconocimiento de que entre las culturas diversas y a pesar de los avatares históricos innegables de un pasado colonial violento e impositivo, existe la posibilidad de entablar un tipo de relación dialógica y enriquecedora desde las diferencias, más que desde la homologación y la imposición. El "inter" de la interculturalidad afirma que la diversidad coexiste sin la reducción al Uno. La relación implica la interacción, intercambio, puesta en común de experiencias sociales diversas, reconocimiento del ámbito cultural propio de los involucrados, respeto por la dignidad de la diferencia, construcción de espacios comunes, resolución conjunta de problemas comunes, preservación de la diversidad de identidades culturales y más.

La interculturalidad es la única apuesta ética que permite una relación constructiva entre distintas culturas

La interculturalidad es la salida del ámbito de lo propio para confrontarse con el ámbito alterno, con el de la diferencia o con el de lo múltiple, y lograr una interacción de enriquecimiento recíproco. Asimismo, es creación de nuevos espacios y horizontes; de una forma de relación que no demanda cerrar el círculo de imposición y dominio (como la colonización), sino que permanece fiel y respetuosa a las identidades de los involucrados.

Desde este punto de vista, la interculturalidad es una apuesta ética, porque implica cierta base de concepción antropológica en la que el ser humano es entendido por su capacidad relacional, más que por el afianzamiento inamovible a principios innegociables.

Por ello, optamos por la inculturación, entendiéndola como interculturalidad. La *inculturación* es un término muy utilizado en la Iglesia católica como herramienta para entender las relaciones interculturales derivadas del proceso evangelizador misionero. En épocas recientes, ha sido definido como un proceso intercultural dentro de la Iglesia:

> Tiempo de inculturación e interculturalidad. La Iglesia de la Amazonía ha marcado con experiencias significativas su presencia de manera original, creativa e inculturada. Su programa evangelizador no corresponde a una mera estrategia ante las llamadas de la realidad; es la expresión de un camino que responde al *Kairós* que impulsa al pueblo de Dios a acoger su Reino en estas bio-socio-diversidades. La Iglesia se hizo carne montando su tienda —su "tapiri"— en la Amazonía. Se confirma así un caminar que comenzó con el Concilio Vaticano II para toda la Iglesia, encontró su reconocimiento en el Magisterio Latinoamericano desde Medellín (1968) y se concretó para la Amazonía en Santarém (1972). Desde entonces la Iglesia continúa buscando inculturar la Buena Nueva ante los desafíos del territorio y de sus pueblos en un diálogo intercultural. La diversidad original que ofrece la región amazónica —biológica, religiosa y cultural— evoca un nuevo Pentecostés [...] Un rostro inculturado y misionero. La diversidad cultural reclama una encarnación más real para asumir diversos modos de vida y culturas. "Continúa válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación formulado por san Ireneo: 'Lo que no es asumido no es redimido'". Los impulsos e inspiraciones importantes para esa inculturación anhelada se encuentran en el magisterio de la Iglesia y en el caminar eclesial latinoamericano, de sus Conferencias Episcopales (Medellín, 1968,

> Puebla, 1979, Santo Domingo, 1992, Aparecida, 2007) y de sus comunidades, y de sus santos y de sus mártires. Una realidad importante de este proceso ha sido el surgimiento de una teología latinoamericana, en especial de la teología india […] La construcción de una Iglesia misionera con rostro local significa avanzar en la edificación de una Iglesia inculturada, que sabe trabajar y articularse (como los ríos en el Amazonas) con lo culturalmente disponible, en todos sus campos de actuación y presencia. «Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios» (*EG* 114), encarnado «en los pueblos de la tierra» y en sus culturas (*EG* 115) […]Desafíos de la inculturación y la interculturalidad. "En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra 'la belleza de este rostro pluriforme'" (*cfr. EG* 116)[76]

La interculturalidad es el espacio de encuentro hacia un diálogo que permite un caminar juntos

Con base en la experiencia en el aula en diferentes niveles enseñando cuestiones de interculturalidad y sus repercusiones en la vida social, me atrevo a señalar que algunos de los materiales usados para mostrar los procesos históricos de colonización, con su violencia física e ideológica implícitas, pueden resultar significativamente incómodos para algunos estudiantes. Sin embargo, son completamente necesarios para la comprensión de procesos históricos complejos que subsisten en nuestra sociedad contemporánea y que hunden sus más profundas raíces en los inicios del proceso colonial en América.

[76] Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral, op. cit.*, pp. 30; 38, 113, 114.

Itinerario de actitudes, valores y disposición existencial a considerar para enseñar interculturalidad

Continuamente, en las aulas tanto de licenciatura como de posgrado, nos encontramos con estudiantes de adscripción étnica indígena, preferentemente de México y Guatemala. Muchas veces, han afrontado en sus comunidades procesos de discriminación, despojo y violencia, por lo que su confrontación con estos temas de interculturalidad les resulta mucho más que una simple herramienta teórica, pues algunos de ellos están directamente involucrados en movimientos civiles, políticos, religiosos o comunitarios locales de defensa y reivindicación de derechos culturales y territoriales. Ante este panorama de diversidad en el aula, son comunes los brotes viscerales detonados por la diferencia de valoración de fibras muy sensibles en relación con los problemas interculturales y sus consecuencias reales en la sociedad contemporánea. También salen a relucir los estereotipos y prejuicios vivos en nuestra sociedad en relación con los temas de migración, grupos indígenas, pobreza, diferencias raciales y demás.

La distancia en esa sensibilidad y valoración entre unos compañeros y otros no depende de cuestiones teóricas ni brechas epistemológicas, sino de los diferentes contextos existenciales y la posición ética asumida por cada persona dependiendo del grado de involucramiento en estos problemas. En este sentido, al enseñar estas cuestiones de interculturalidad habrá que tomar en cuenta que algunos lo verán simplemente como datos curiosos y misceláneos, mientras que otros viven esas realidades en carne viva, atrapados en sus contextos particulares y de un lado no privilegiado de la esfera social.

Ser consciente de esto y tomarlo en cuenta para la planeación de los cursos específicos deberá llevar al docente a preguntarse: Independientemente de los múltiples contextos específicos de los participantes, ¿cómo involucrar a todos en estos contenidos temáticos con una conciencia incluyente, y con la convicción de ser una sociedad? Por eso la insistencia de considerar en la enseñanza de la interculturalidad el aspecto relacional vivo en el aula como ejercicio de descentramiento cultural y reconocimiento de la otredad. Es decir, el aula se convierte en una situación de interculturalidad donde los estudiantes tienen la oportunidad de referir su identidad (haciéndola autoconsciente) y, a la vez, dialogar con diferentes posibilidades de instalación cultural sin detrimento de ese espacio de interconexión propio que nos congrega en el aula. Por ello la insistencia en actitudes, valores y disposición existencial.

El control de grupo es decisivo en esta parte, pues las discusiones aún cuando empiecen desde la teoría, por su misma temática, desembocarán en cuestiones de identidad cultural, las cuales pueden terminar en acaloradas discusiones por la experiencia vital de los involucrados en relación con su situación étnica y social.

Es prudente inculcar en los estudiantes un sentido crítico al momento de buscar fuentes de información respecto de otras culturas, formas y sensibilidades, pues con la tendencia a agotar las posibilidades de información en internet, aumenta exponencialmente el riesgo a beber en fuentes inadecuadas. El sentido crítico al que nos referimos es para que los estudiantes sean conscientes de que en ese proceso de búsqueda encontrarán mucha información, llamativa y bellamente presentada que describe otras culturas, pero no desde ellas mismas, sino desde la interpretación de otros, la cual muchas veces desprecia explícitamente las diferencias de la cultura occidental. Al respecto, hay eventos, exposiciones, libros, revistas y portales de internet abiertamente racistas o procolonialistas. A veces, de manera velada se insinúa la necesidad histórica de los procesos coloniales y la perpetuidad de sus modalidades para proseguir con el sometimiento cultural de los grupos colonizados. Por ello, habrá que ser cuidadoso y crear conciencia para que los estudiantes busquen ampliar sus horizontes.

Los valores de acogida, hospitalidad, empatía, fraternidad y misericordia como pilares de una actitud intercultural dialógica desde el humanismo cristiano

Si entendemos la interculturalidad como el espacio de encuentro entre culturas que optan por la relación, hay ciertos elementos básicos, implícitos e indispensables para lograr un diálogo que permita un caminar conjunto. En primer lugar, tendríamos que señalar una base antropológica acorde con la apertura, respeto y reconocimiento de la alteridad requeridas para entablar un diálogo intercultural (e interreligioso). Esa base debe ser una antropología de la acogida y la hospitalidad, lo cual supone que la relación que entabla el sujeto con la alteridad no es de dominio, donde uno se impone sobre otro, en este caso, el sujeto sobre el objeto.

Se requiere una relación intersubjetiva sin principio de objetivación, donde se reconozca la calidad de ambos sujetos sin menoscabo ni sometimiento de ninguno; es decir, una relación sujeto-sujeto, en vez de sujeto-objeto. Desde esta perspectiva, como expresara Silvana Rabinovich,[1] se trata de entender al sujeto, no como un ser endiosado de la epistemología moderna, sino —en su acepción de sujeto— como sujetado al otro. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se le antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro, pues éste está fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón. Siempre hay algo que escapa y no se subsume en este esquema, que preserva su alteridad y requiere otro tipo de aproximación: acogida y hospitalidad, recepción de una alteridad que trasciende por completo los límites de mi propia identidad, la novedad absoluta, lo siempre diferente.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad puede interpretarse o repensarse como recepción, hospitalidad, acogida de lo externo de la cultura de referencia; no como receptáculo que acumula objetos, sino como un anfitrión que recibe a un huésped. Es nuestra responsabilidad responder al rostro ajeno que asalta al yo mismo y nos saca del encierro o de la ipseidad.

Transmitir una disposición antropológica de reconocimiento Yo-Otro: abonar la posibilidad misma del encuentro

Cuando inició el proyecto evangelizador en Mesoamérica, se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía la completa demolición de las culturas nativas, para que, en el terreno llano resultante, se edificara sin ningún estorbo ni escollo el cristianismo. Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas que lo posibilitan. En primer lugar, la convicción de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a lo humano en general.

[1] *Cfr.* Silvana Rabinovich, "La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío", *Avances. Cuaderno de investigación*, Universidad Intercontinental, México, año 2, núm. 6, 1999, pp. 7-16.

Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del "nosotros"), en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente.

Desde esta perspectiva, todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir debe ser rechazado, pues atenta contra el modelo absoluto de lo humano, de lo bueno, de lo decente y lo valioso.

Hoy en día, queremos irrumpir en la reflexión intercultural, no obstante, para el periodo que estamos tratando —el siglo xvi en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España— estos parámetros eran totalmente inexistentes.

Quise empezar con esto para dejar claro que enseñar interculturalidad implica una actitud y una disposición existencial y relacional más que un cúmulo de elementos teóricos (aunque no los descartamos), lo que involucra bases antropológicas que orientan la especificidad relacional propia de la interculturalidad.

Yo- Otro. Interculturalidad en clave intersubjetiva/antropología de la acogida y la hospitalidad

El Yo se encuentra circundado por su cultura, pues ésta lo cobija, lo sitúa en el mundo y lo provee de la experiencia humana legada mediante la tradición. Ahí se desarrolla el individuo; da lógica al devenir del mundo a partir de su trayecto vital y constituye su identidad.

No obstante, llegará el momento en que esa identidad se tope con el ámbito del No-Yo, de la alteridad, de lo diferente, de lo inconcebible y lo impensable, en un abierto desafío a los absolutos incuestionables de la propia cultura. La diferencia del otro reta los pilares que parecían inamovibles de las propias convicciones culturales.

Desde sus propios valores, esa otra cultura es el ámbito indomable de la exterioridad absoluta y una trascendencia plena que no responde a las propias riendas con que manejábamos la existencia. En este encuentro es muy fácil y lógico establecer como principio: Yo soy humano y soy así, creo así, pienso así, actúo así, resuelvo mis necesidades materiales así, porque así es desde que el mundo es mundo; es decir; universalizamos la particularidad de lo propio hasta el punto de convertirlo en punto de referencia universal.

La forma concreta de asumir nuestra humanidad deja de ser particular para convertirse en punto de referencia universal (eso es el etnocentrismo inherente a todo ser humano en virtud de su ser cultural, *i. e,* social). Luego entonces, el Yo situado en su propia cultura, al confrontar al otro desde sus propias formas culturales y caer en cuenta de que éste no es como Yo, deduce de forma casi automática que no es humano, porque aquél no se refleja en su diferencia o en el espejo propio de la identidad particular del Yo.

Se da por sentado en un nivel muy básico, que si el otro no habla mi idioma, no habla ningún idioma, si no cree en lo que yo creo, es un infiel y carece de religión; si no tiene mis costumbres, no tiene etiqueta ni educación de ningún tipo. El desconocimiento de sus formas particulares de humanidad obnubilan su proximidad (reconocimiento de un prójimo, un semejante). La diferencia se convierte en obstáculo que eclipsa su otra forma de ser humano, su otra posibilidad de ser humano desde su contexto específico. Pareciera que la diferencia en Occidente es el gran crimen que urge corregir y purificar mediante la anexión y sometimiento a sus propias formas, sin dejar pasar por alto la osadía de la diversidad a la que se teme tanto como se le desconoce, y se le desconoce tanto como se le desprecia.[2]

[2] *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo, "Cultura, interculturalidad e inculturación", *Intersticios, Filosofía, arte y religión*, Universidad Intercontinental, México, núm. 58, 2023.

Que el *Yo* pueda relacionarse con el *Otro* sin dejar de ser *Yo*. Que el *Otro* pueda relacionarse con el *Yo* sin dejar de ser *Otro*. Respetar y preservar la dignidad de la trascendencia del interlocutor, sin exigir la renuncia a su identidad para ser reconocido o aceptado horizontalmente como interlocutor válido. El Otro no es un *alter ego*, es infinitamente Otro, inalcanzable, inconmensurable, inaprehensible, indefinible, irreductible, es trascendencia pura.

En este orden de ideas, Bárcena y Mélich apuntan: "Para Levinas, yo soy rehén del otro antes que ser yo, soy responsabilidad antes que libertad. Por lo tanto, la expresión ética nunca puede ser: 'Yo soy yo y él es él', sino 'yo soy tú cuando yo soy yo' (como escribió el poeta Paul (Selan)".[3]

Silvana Rabinovich reflexiona respecto de la heteronomía de la razón, el otro y el yo —conjunción crucial para entender la indisociable unión yo-otro— y de la separación absoluta —aparente contradicción que sólo adquiere sentido cuando se aprecia desde la ética de la alteridad y de la imposibilidad de reducir a mero objeto al sujeto—; sin embargo, el otro no se subsume en el yo:

> En una lectura superficial, *heteronomía* (que literalmente se refiere a regirse a partir del otro) equivaldría a inmadurez, a falta de autonomía para toar —como adultos— las decisiones correctas, racionales. En otras palabras: actuar influido por algo exterior y "ajeno" es causa de error, de falta de convicción propia. Sin embargo, desde una lectura moral la sentencia cambia, se suaviza y adquiere un sentido más amplio: "sujeto" se escucha como participio pasado —sujetado al otro—. Al descubrirse interpelada por el otro, la condena a la supuesta falta de autonomía queda en entredicho: hay una manera "positiva" de abordar la heteronomía y no plantearla como mera negación de autonomía [...] la ética heterónoma parte de la prelación del otro. Pero no se trata de la buena voluntad de ceder el espacio (el tiempo, la lengua y la misma subjetividad), sino de un acto verídico, en el cual el sujeto reconoce que el tiempo no le pertenece, sino que le precede y lo sucederá, al igual que la lengua y que su nombre "propio": todos ellos, que son su atmósfera, lo definen y sostienen, le han sido legados [...] Desde esta perspectiva, el otro no es (sólo) un semejante, sino que, por el hecho de precederme, y precisamente por ser semejante a mí, conserva una parte inaprensible. Una relación con quien se vuelve imposible de definir a cabalidad escapa al esquema del vínculo sujeto-objeto, y se enmarca en las relaciones entre sujetos, en el sentido antedicho de participio pasado. Sujetado al otro, el yo debe resignarse a no poseerlo jamás [...] la incapacidad de dominar al otro inquieta porque recuerda a otra más dolorosa y profunda, a saber, la imposibilidad de dominarse a sí mismo [...] El que exhibe su fragilidad molesta porque recuerda a la odiada fragilidad propia.[4]

También en la reflexión desde el humanismo cristiano contemporáneo la cuestión de religación entre el yo y el otro es crucial, ya que implica una concepción que sacraliza el ámbito de la otredad al elevarlo a una categoría sublime. Más allá de un encuentro fortuito en la historia, el encuentro con el otro es decisivo en la propia constitución del yo. El actual papa Francisco apunta al inicio de la constitución apostólica *Vultum Dei Quaerere* (La búsqueda del rostro de Dios) lo siguiente: "La dinámica de la búsqueda manifiesta que nadie se basta a sí mismo e impone encaminarse, a la luz de la fe, por un éxodo del propio yo auto-centrado, atraídos por el rostro de Dios santo, y al mismo tiempo por la "tierra sagrada del otro" (*EG* 169), para experimentar una comunión más profunda.[5]

---

[3] Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 18.

[4] S. Rabinovich "Heteronomía y *semitismos*", en Dora Elvira García (coord.), *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Tecnológico de Monterrey, 2011, pp. 167-170.

[5] Papa Francisco, *Constitución Apostólica Vultum Dei Quaerere*, México, San Pablo, 2016, núm. 1.

En *Fratelli tutti*, este mismo pontífice señalaba que "necesitamos constituirnos en un *nosotros* que habita la casa común",[6] y más adelante profundiza en esta relación yo-otro desde la perspectiva cristiana:

> Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud "si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás". Ni siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros: "Sólo me comunico realmente conmigo mismo en la medida en que me comunico con el otro". Esto explica por qué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar. Aquí hay un secreto de la verdadera existencia humana, porque "la vida subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad; y es una vida más fuerte que la muerte cuando se construye sobre relaciones verdaderas y lazos de fidelidad.[7]

Nosotros-los Otros. La Interculturalidad como proyecto social inclusivo de construcción interactuante

En el ámbito colectivo del *Nosotros*, al confrontar a los *Otros*, que la propia identidad no sea un obstáculo para reconocer, respetar y valorar la identidad de los *Otros*. No se trata de un ejercicio de colonización ni conquista, no es reducir al *Otro* a los linderos y fronteras del *Nosotros*.

Nosotros y los *Otros*, cada quien desde su alteridad e identidad particular, pueden interactuar sin la pretensión de sometimiento; el círculo de dominio no se cierra, permanece en calidad de abierto y es en esa apertura donde cabe hablar de intersticios interculturales, terceros espacios, lugar de encuentro o espacios comunes. Dios se cuela por esos intersticios, se revela filtrándose en esas grietas donde los macizos monolíticos se unen. La revelación divina es en clave intersubjetiva con trasfondo intercultural, tinta negra sobre papel blanco y tinta blanca sobre papel negro.

Cuando equiparamos la particularidad de lo propio con "lo humano" en general, todo aquello que no se coteja con mi particularidad de ser humano se descarta inmediatamente como no humano. Entonces, ¿cómo reconocer la humanidad del otro hombre? No parece haber otro camino que promoviendo una valoración y disposición de encuentro con la diferencia y la alteridad en términos positivos, constructivos y creativos. Esto marca un itinerario recíproco de interacción en donde se afiance la propia identidad sin detrimento de la dignidad de la diferencia. Es decir, la interrelación implícita en la interculturalidad no se juega desde la espiritualización conceptual en un campo de batalla teórico, sino en la praxis real y concreta de los encuentros interculturales ante todo en el ámbito eminentemente interpersonal. Es en la intersubjetividad donde se dan los encuentros, desencuentros y encontronazos. En el ámbito de las relaciones intersubjetivas es donde se ponen en juego de manera real, pragmática, empírica e histórica las situaciones de interculturalidad que se resuelven primariamente en términos interpersonales.[8]

Ya Fornet Betancourt señalaba, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

> Es nueva la *filosofía intercultural* porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de los amarres de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista o de afrocentrismo [...] Ese anticentrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del

[6] *Carta encíclica Fratelli tutti del santo padre Francisco, sobre la fraternidad y la amistad social* [en línea], 2020, núm. 17, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

[7] *Ibidem*, núm. 87.

[8] *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo, "Cultura, interculturalidad e inculturación", *Intersticios, Filosofía, Arte y Religión*, Universidad Intercontinental, México, núm. 58, 2023.

> ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta, sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación.[9]

Ese espacio de conexión o de intercomunicación del que habla Fornet Betancourt es lo que se trata de construir con la interculturalidad, la cual no implica el abandono del propio contexto cultural, ni la exigencia al otro de abandonar su cultura, sino la posibilidad de un tercer espacio, un intersticio común, un foro nuevo de interacción.

En este mismo orden de ideas, conviene considerar que la relación entre nosotros y los otros, propuesta en la interculturalidad, se puede aprender y enseñar. Por ello una pedagogía de la interculturalidad no solamente es posible sino necesaria en el fomento de la relación dialógica, creativa y constructiva de las subjetividades desde sus atmósferas culturales que les rodean. Es decir, es posible una relación nosotros-los otros en una dinámica de interculturalidad en clave intersubjetiva, ya que son los sujetos quienes entran en relación directa, concreta, contextual e histórica, y no las abstracciones de las culturas enunciadas en abstracto. En otras palabras, son los sujetos concretos, con sus condicionantes culturales los que construyen la interculturalidad, por ello, coincidimos con Dora García cuando señala la interculturalidad como un saber práctico:

> Partir del reconocimiento de la diferencia implica la familiarización con las diversas variedades de relación entre los grupos culturales variopintos que a pesar de esa diferencia logran relacionarse dialogalmente entre sí alcanzando ese punto común donde hace su presencia la interculturalidad. Ésta última, con su recurso razonable prudencial implica el saber práctico de la interculturalidad en tanto experiencia vital cotidiana. En ese contexto práctico, compartimos vida e historia con el otro. De ahí que se trate de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente y en relación con él, así para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas.
>
> De esta suerte podemos decir con Raúl Fornet-Betancourt que la interculturalidad tiene una dimensión que se manifiesta intraculturalmente como ejercicio práctico y teórico, de vida y de interpretación, de la propia cultura como un árbol que ciertamente puede alcanzar una configuración específica que lo hace identificable, pero justo a condición de cuidar el libre desarrollo de ese complejo proceso de crecimiento que va siendo el fruto de raíces que se adentran en el suelo común siguiendo distintas direcciones, y que a veces se entrecruzan, y de ramas que crecen también con sus diferencias y en distintas direcciones.[10]

Las preguntas clave de confrontación existencial-relacional en la enseñanza de la interculturalidad

Al pretender guiar a otros en los caminos de la interculturalidad, resulta muy valioso centrarse en preguntas fundamentales para la experiencia de confrontación con el ámbito cultural ajeno. No son cuestiones vistas en la teoría, sino en la práctica cotidiana, desde la intimidad de los entornos sociales de los participantes de la clase de interculturalidad. En este sentido, partir del yo y confrontar la diferencia del otro al interactuar con la propia, da pie a verbalizar concepciones sociales implícitas en estereotipos, prejuicios, convencionalismos raciales, suspicacia en la relación con los otros, etcétera. Así que se debe partir del

---

[9] Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia, 1994, pp. 10-11.

[10] D. E. García "Interculturalidad y sentido común: incidencias para el alcance de la solidaridad y la justicia", *Filosofía de la Cultura*, pp. 67-68.

ámbito del yo, pero también del de nosotros, para desde ahí concientizar los posibles roces y, a través de la descripción verbalizada, autodescubrir los prejuicios existentes en nuestros contextos.

Compartimos la experiencia acumulada durante veinte años de docencia en estas materias a través de un punteo básico. Partir de la autoconcepción identitaria (yo), confrontarla con la alteridad, diversa y diferente al *yo* y el *nosotros*, que constituye el ámbito del Otro o de los otros, propio del "tú" y el "ellos". Reflexionar a partir de la conjunción y construir espacios con proyectos integrados basados en las semejanzas o problemas comunes que reconcilien las diferencias y preserven las identidades. Éstas son algunas propuestas para irrumpir la relación interactuante y dialógica de la interculturalidad mediante el ejercicio diagnóstico de la verbalización descriptiva de los Otros cercanos para detectar las barreras de prejuicios inconscientes.

De nada sirve seguir tratando las cuestiones identitarias por separado; se debe enseñar a reconocer, promover y respetar a la par la propia identidad y las identidades alternas de convivencia social cercana.

Las bases enunciadas hasta ahora habrán de llevar al estudiante al reconocimiento de situaciones de interculturalidad en su propio espacio de acción social, desde su experiencia inmediata. A partir de ese reconocimiento (especificación de la realidad tangible de los problemas de cuño intercultural), se propone la reflexión conclusiva de la creación de terceros espacios de convivencia intercultural, o cualquier otro nombre similar que se quiera utilizar: nuevos ágoras de interculturalidad, intersticios de encuentro, foros neutrales de diálogo intercultural e interreligioso, entre otros.

Para ello, resultan efectivos los ejercicios de descentramiento cultural y cambio de roles en un entorno controlado, como el aula. De esta forma, se garantiza la escucha, pero también la confrontación, con una actitud de respeto, con la esperanza de generar reconocimiento e interlocución entre diferentes. Dicho entorno preservará la dignidad de la diferencia, porque la homologación no es requerida; sólo se busca reconocer el diálogo intercultural y preservar las identidades de procedencia que permitan la convivencia pese a las diferencias culturales.

¿Quién soy yo?

La subjetividad nace del yo. Ahora bien, ¿qué es el yo? Para Emmanuel Levinas, "el Yo no es único como la torre Eiffel o la Gioconda. La unidad del Yo no consiste sólo en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La *ipseidad* del Yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y de lo general [...] El Yo es así el modo según el cual se lleva a cabo concretamente la ruptura de la Totalidad, que determina la presencia de lo absolutamente Otro".[11]

En medio de la existencia, así, vista en toda su generalidad, como una masa nebulosa donde está todo, se encuentran los existentes, que son los seres concretos que participan de la existencia. Viéndolo de esta manera, en el ámbito humano, cada existente asume un modo de ser particular; ese modo de ser del existente es el Yo. El Yo, al ser considerado como sujeto, es diferente en cada existente, pues éste asume su modo de ser y, en consecuencia, su identidad, que es la forma como se sitúa dentro de la existencia. No es equiparable al Sí-mismo, porque éste último requiere la conciencia. Así que para que el Yo llegue al Sí-mismo requiere cobrar conciencia de lo que es y cómo es en medio de todas las condicionantes que su materialidad le impone. Desde el plano de la materialidad, el Yo es posible porque desde esa materialidad asume su modo de ser en la existencia, pero cuando cobra conciencia de su situación y su identidad, en cierto sentido, puede superar su materialidad; entra en Sí-mismo y asume otro modo de ser. "El Yo no es

[11] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 137.

un ser que permanece, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece."[12]

El Yo encierra la mismidad, porque es un modo de ser del existente, pero no hemos tratado aún cómo entra el Otro en este proceso; aunque, puede ser que no entre. Me explico: El Yo, como identidad del mismo, es en soledad; nadie puede entrar en el Yo del Otro, porque es un espacio insustituible. Pero él mismo siempre está en contacto con los otros, y esas alteridades son las únicas capaces de sacar al Yo del encierro de la mismidad. No es igual estar encerrado que ocupar un espacio insustituible. El Yo del mismo ocupa un espacio insustituible, pero mientras esté encerrado todo gira en torno a sí, y vive como si el Otro no existiera (lo cual es el origen de la violencia).

Ser consciente de uno mismo conlleva ser consciente de los otros, y responsable con los demás

Cuando el Yo cobra conciencia de sí mismo, entonces ocurre la responsabilidad hacia los otros, pero en un sentido más profundo que en el jurídico, pues además de ser responsable de lo que hago, el Yo es capaz de responder a la presencia del Otro, al que ese Yo no invocó ni llamó, pero que está frente a él, interpelando con su singularidad y diferencia. La liberación del Yo del mismo se realiza por el rostro del Otro; ahora bien, no es una ley física, es decir, nada garantiza que él mismo libere su Yo. Es un sujeto, una persona que usa su libertad para decidir el encierro en Sí-mismo, donde el Otro será violentado al tratar de integrarlo en ese encierro. Por eso, mencionaba más arriba que puede ser que el Otro no entre en el proceso del Yo del mismo, pues si éste lo violenta e intenta reducir a sus categorías, no está asumiéndolo como Otro, sino como una prolongación de sí mismo, lo cual niega que el Otro sea Otro, que viva o exista. Esto es absolutizar la soledad del Yo mismo.

El Yo, en su singularidad, es alguien que escapa al concepto. El Yo no despunta en su unicidad más que respondiendo por los otros, con una responsabilidad de la que no hay escapatoria y de la que yo no podría librarme. El Yo es la identidad de uno mismo, que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse reemplazar.[13]

El Otro es infinito y por eso no es posible hacerlo sujeto de la totalidad: "Si la Totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la Totalidad, sino lo Infinito del Otro".[14]

¿Quién es el Otro?

Antes de entrar al tema del Otro desde la propuesta de Emmanuel Levinas, empezaré con las palabras de Esteban Krotz, para ubicar la pregunta:

> La pregunta antropológica que aquí se está tratando tiene su momento decisivo en la categoría de la *otredad*. Esta otredad o alteridad no significa lo mismo que la simple *diferencia*. Es decir, no se trata de la comprobación de que cada ser humano es un individuo único y que siempre se podrán encontrar algunas diferencias al compararlo con otro ser humano; además, la simple *constatación* de diferencias temporales o inalterables de naturaleza física,

[12] *Ibidem*, p. 60.
[13] E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 31.
[14] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 103.

> psíquica y social depende en gran medida de la cultura a la que pertenece el observador. La otredad significa una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la *extrañeza* […] solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos —idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa— proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza […] Pero la experiencia de la extrañeza no es posible sin la singularidad previa representada por la tierra natal y que viene a nuestra memoria precisamente cuando estamos en tierras desconocidas. Por eso lo extraño está cargado siempre con una tensión intranquilizadora […] En otras palabras, la otredad no es sólo cualquier extrañeza, tampoco podría serlo. No se refiere de manera general o abstracta a *otra cosa*, sino a *otros*. Se refiere a aquellos seres que no permanecen tan extraños como el más familiar de nuestros animales domésticos o como la deidad percibida en una experiencia mística. Se refiere a aquellos que parecen tan similares a nuestro propio ser que toda diferencia visible puede ser comparada con lo acostumbrado, y a la vez tan diferentes que esta comparación se transforma en un reto teórico y práctico.[15]

El Otro es expresión total, es decir, se da cuando está frente a mí, así que no puede ser manipulado por un tercero, pues se da en la expresión y en el presente, lo cual es una comparecencia frente al Otro. El Mismo y lo Otro se relacionan, como ya mencionamos, en el presente, donde es posible la comparecencia del rostro. Así pues, el Otro no proviene de un lugar diferente que no sea el aquí; ni su dignidad ni valor le vienen de otro lado, pues le son intrínsecos. El Otro "está fuera de la historia en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia".[16]

El Otro no puede ser tematizado porque no es un objeto. No obstante, si se tematizará, el Otro siempre tendrá voz propia:

> Lo Otro se presenta como el Otro y se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a "conocerse" como tema señalado por el otro, sino a someterse a una exigencia, a una moralidad. El Otro me mide con una mirada incomparable con aquélla por la que lo descubro. La dimensión de altura en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica [...] La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él".[17]

El Otro, pues, vale por sí mismo y posee una distancia insalvable que lo salvaguarda en su unicidad. El Otro es como una huella;[18] se le puede seguir el rastro, pero nunca alcanzar. Esto quiere decir que la

[15] Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, pp. 57-58.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] *Ibidem*, pp. 108-109.

[18] Esta idea fue desarrollada por Levinas en su libro: *La huella del Otro*, donde entiende por "huella" una presencia inequívoca de la presencia del otro, que es siempre clara, pero nunca alcanzable del todo, porque aunque nos podamos acercar, nunca podremos ocupar el espacio del Otro. Si bien es cierto que él mismo puede acercarse al Otro en una relación cara-a-cara, nunca podrá substituir al Otro; su espacio es inviolable. El modo de ser de determinado existente en su existencia nunca podrá ser substituida por otro existente diferente, es un espacio sagrado e intransferible, inviolable e impenetrable. Si el lector está interesado en profundizar este tema, lo encontrará en: Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2000, pp. 45-74.

única relación posible con él, es la de un encuentro cara-a-cara, donde el Otro y el Mismo se develan uno al otro paulatinamente y de acuerdo con su propia libertad.

Que el Otro sea como una huella, implica que es un prójimo, es decir, un próximo, pero nunca alcanzable. En cierto sentido, es un presente que nunca se deja alcanzar; siempre es un prójimo que se sabe presente, pero sólo deja huellas en un pasado cercano. Como el que sigue una huella en la arena, sabe que alguien va delante dejándolas impresas; puede incluso estar viéndolo y seguirlo, pero no puede alcanzarlo. Aun cuando se tope con él de frente, el espacio que ese Otro ocupa no puede ser invadido. Él Mismo no puede ocupar el espacio del Otro en la existencia, lo cual no es sólo una obviedad física, pues es igual para aquello que no se ve pero conforma al Otro, como su subjetividad e interioridad ajena a los demás. Aunque la interioridad siempre entra en contacto, nunca podrá superar la distancia que la soledad de su materialidad le impone. Es decir, la materialidad le impone la soledad, entendida como la imposibilidad de que algún Otro entre en su mismidad para compartir su modo de ser como existente sumergido en la existencia.

Sin embargo, el Otro será siempre referencia de una alteridad individual y colectiva, es decir, su otredad no pertenece al ámbito meramente individual de su singularidad, sino que también porta en esa diferencia la alteridad cultural con que su grupo lo signa. Esta característica no será muy destacada por Levinas, pues la preocupación central desde su filosofía de la alteridad es el Otro como un rostro completamente singular. Sin embargo, para el tema que aquí tratamos al centrarnos en la categoría de interculturalidad hace necesaria esta anotación, y para ello citamos Krotz:

> Una persona reconocida como el *otro*, en el sentido descrito aquí, no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las "naturales", sino *como miembro* de una comunidad, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como punto nodal* de una estructura permanente de comunicación, *como iniciado* en un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como resultado y creador* de un proceso histórico específico, único e irrepetible. Pero no se trata de una simple suma de un individuo y su cultura o de una cultura y sus individuos. Al otro individuo siempre lo acompañará *el conjunto de la otra cultura*, y cada elemento individual será visto desde esta totalidad cultural —lo que no significa que esté integrada sin tensiones— a la vez que se le concibe como parte de ella, como su elemento constitutivo y expresión. Observar el fenómeno humano de esta manera, en el marco de *otras* identidades colectivas, no significa, sin embargo, verlo aislado del resto del mundo, por el contrario, este proceso implica siempre remitirse a la *propia pertenencia de grupo*. De esta manera, la categoría de la otredad se refuerza y se enriquece por medio de su misma utilización.[19]

En relación con la cuestión del Otro, es importante precisar en contextos contemporáneos, especialmente en la escena social y la mediación de las tecnologías de la información, tales como redes sociales, comunicación mediatizada por internet, telefonía, videoconferencias y demás que han construido una barrera al momento de la confrontación-relación con el otro. Esto definitivamente trastoca la comprensión de la otredad, lo que, en ocasiones, repercute en una verdadera "ficción de alteridad" o extensión del uno mismo que se proyecta en la imaginación sobre un supuesto otro que no está presente y que fácilmente se desecha en cuanto la relación se hace incómoda por algún desacuerdo. No es tanto una experiencia de convivencia con la alteridad, sino una prolongación narcisista del supuesto interlocutor

[19] E. Krotz, *op. cit.*, pp. 58-59.

que en cuanto displazca se elimina, bloquea o silencia. Ya Baudrillard opinaba sobre qué es el otro en el mundo contemporáneo:

> Muchas otras cosas se derivan todavía de esta producción del Otro, producción histérica y especulativa —el racismo, por ejemplo, su desarrollo durante la Modernidad, su recrudecimiento actual—; según la lógica, tendría que haber retrocedido durante el progreso y la Ilustración. Ahora bien, cuanto más se sabe que la teoría genética de las razas carece de fundamento, tanto más se refuerza el racismo; se trata de la construcción artificial del Otro, cuya base es una erosión de la singularidad de las culturas (de su alteridad respecto de las otras) y de entrada en el sistema fetichista de la diferencia. Mientras hubiera alteridad, extrañeza y relación dual (eventualmente violenta), no habría racismo propiamente dicho; aproximadamente, como lo testimonian los informes antropológicos, hasta el s. XVIII. Una vez perdida esta relación "natural", se ingresa en una relación exponencial con Otro artificial. Ya no hay nada en nuestra cultura que nos permita acabar con el racismo, ya que todo movimiento está dirigido hacia la encarnizada construcción diferencial del Otro y hacia una extrapolación perpetua del Mismo a través del Otro; cultura autista del altruismo falso.[20]

Por su parte, José Luis Barrios analiza esta cuestión; por un lado, como lo que llama la *desproporción de la alteridad* y por otro, como la cuestión del rostro y la efigie; es decir, ésta sería la ficción del Otro y la simulación de la alteridad.

En cuanto al primer punto, señala lo siguiente:

> Cuando la alteridad deviene en una producción discursiva, no se hace más que abrir la posibilidad de su exterminio real. Tal es el caso de las acciones "políticamente correctas" con las que las retóricas de la simulación inventan al otro. Desde las éticas "humanitarias" de la posguerra hasta los ejércitos de paz y las cumbres de la tierra, la mujer y la diversidad cultural de la ONU, pasando por las reivindicaciones sentimentales de ayuda a los discapacitados propia de los telemaratones y de las campañas de venta de discos para recabar fondos para luchar contra el hambre en Bifra, el sentido del Otro en un mundo que no tiene dimensión del dolor no es otra cosa que la "tentación de la inocencia" con la que Pascal Bruckner califica las éticas de la solidaridad del mundo contemporáneo.[21]

En cuanto a estos temas de crítica a la simulación de la alteridad implícitas en la ética de la piedad y los esfuerzos de adjudicación de inocencia en las éticas de solidaridad, se recomienda consultar a Finkielkraut y a Bruckner.[22]

Ahora bien, pasando al segundo tema enunciado de Barrios al tratar esta cuestión del Otro, la efigie en contraposición del rostro, señalamos que: "cuando la mirada se extiende como *fundación a mi medida y para mi gozo* de lo exterior, ésta se convierte en un acto de violencia sobre el otro, sobre el rostro del prójimo. Cuando miramos al otro desde el afán de posesión de su rostro, lo convertimos en belleza, lo congelamos en su aparecer. Es decir, lo convertimos en efigie. En la efigie del otro estoy sólo ante un cuerpo y un rostro convertidos en mi sensación, reducidos a la excitación de mi propia sensibilidad".[23]

---

[20] Jean Baudrillard, cit. por Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000, p. 118.

[21] José Luis Barrios, *Ensayos de crítica cultural. Una mirada fenomenológica a la contemporaneidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 78-79.

[22] *Cfr.* Alain Finkielkraut, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 112-131; *La sabiduría del amor: generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa, 1993; Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1995.

[23] J. L. Barrios, *op. cit.*

> De esto es muestra clara el culto a la belleza de nuestra sociedad; todos queremos ser y permanecer jóvenes, todos queremos que nuestro cuerpo y el cuerpo amado permanezcan perfectos. La perfección es la forma de lo acabado, cuando menos de lo acabado para mí, es la efigie y no el rostro. En esta dinámica, la mirada es narcisista; solamente ve desde su placer. La belleza es la gran sombra que hemos inventado sobre la realidad. ¿Qué es el deseo del otro provocado por la belleza, sino la forma en que nuestro cuerpo se vuelca al otro para convertirlo en disfrute de mí mismo? La cultura física, el culto al cuerpo nos hace productos de consumo a nosotros mismos; nos deleitamos de nosotros mismos. Onanismo exacerbado de la mirada que se mira a sí misma al mirar el rostro y el cuerpo del otro como efigie […] Sin embargo, cuando la mirada ve más allá de la efigie, lo que se revela es el sentido ético del ojo. Cuando mis ojos miran más allá de la representación, miran el rostro como gesto, entonces miran el infinito que no me pertenece. Miran el tiempo de una vida que ha transcurrido sin mí. Aquí la mirada descubre que hay una expresión y una inflexión que son irrepresentables. Miran el Rostro mismo del prójimo. Mirar el gesto del otro, significa mirar de veras; quiere decir ver la arruga. Es permitir que se muestre una existencia abismada en su propia arruga, en su propio tiempo […] La arruga, fenómeno tan despreciado por nuestra cultura, es la huella de una vida que no me pertenece y de la que, sin embargo, respondo; mirar las arrugas del otro es reconocer la huella de un dolor que no me ha sido dado, una sonrisa de la que yo no fui cómplice. El gesto que yo veo del otro no es un dato a representar, es la condición enigmática de su rostro, es la gestualidad como forma misma del infinito […] el rostro tiene que ver más con el ícono que con el ídolo.[24]

¿Por qué la conjunción y no la disyuntiva?

No se trata de escoger entre la preeminencia del Yo o del Otro, sino de comprender su indisociable interacción y la necesaria asociación de ambos en la conformación de la cultura. Como lo hemos visto, Emmanuel Levinas en los dos aparatados anteriores, lo expresa desde las categorías básicas del Mismo y el Otro.

El Otro va dejando huella y es como un rostro completamente singular

Martin Buber[25] lo expresó mediante las palabras fundamentales del Yo-Tú, en los que se trataba de hacer entender que la posibilidad de empatía viene de la realidad de que ambos actores juegan ambos papeles a la vez, en virtud de que el Yo es yo para sí mismo a la vez que el Tú es en relación con la instalación existencial del otro Yo. El Tú confrontado en la relación es a al mismo tiempo Yo para sí mismo. Nos recuerda nuevamente lo expresado con antelación por Bárcena y Mélich: "la expresión ética nunca puede ser: "Yo soy yo y él es él, sino yo soy tú cuando yo soy yo" (como escribió el poeta Paul Celan).[26]

También está la cuestión de la Nosotridad que Carlos Lenkersdorf[27] expresa a raíz de su convivencia con los tojolabales, en relación con la ausencia de la primera persona del singular en la lengua de esta cultura y de otras indoamericanas. El yo está subsumido en la visión del Nosotros, característica que refleja una ética de la colectividad impresionante. En este sentido, agrego que, en mi experiencia personal, pude convivir con los chinantecos de la Chinantla oaxaqueña en Pinotepa Nacional; con los nahuas, matlatzincas y otomíes de Xalatlaco, La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa, en el Estado de México; con los

[24] *Ibidem*, pp. 26-29.

[25] *Cfr.* Martin Buber, *Yo y Tú*, Madrid, Herder, 2017; *El principio dialógico*, Madrid, Hermida, 2020.

[26] F. Bárcena y J. C. Mélich, *op. cit.,* p. 18.

[27] *Cfr.* Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2020; *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008; *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.

ñahñhu del valle del mezquital en Ixmiquilpan, Hidalgo; con los totonacos de la Sierra Norte de Puebla en la zona de Zacapoaxtla, donde, dicho sea de paso, siempre me maravilló la vivencia comunitaria que viven estos grupos al interior de su organización social.

Detalles como querer premiar con el primer lugar en un concurso para niños —lo cual demuestra el valor occidental de la individualización que busca destacar por encima de los demás— les resultaba extraño. Por el contrario, los niños trabajaban en conjunto y, aunque algunos miembros del grupo terminaban más rápido que otros, nadie acudía a reclamar su premio hasta que el último terminaba su tarea; entonces, todos juntos, como grupo, acudían a reclamar el premio, pero para todos.

En esta lógica, las asambleas eran otro lugar peculiar, pues todos hacían uso de la palabra y eran escuchados; ya que todos habían participado, se llegaba a una decisión avalada por el Nosotros. Nunca se expresaban decisiones en singular; los acuerdos siempre expresaban la idea colectiva, pues era un consenso vivo y operativo que daba fe de otra forma cultural al expresar la relación Yo-Otro a través del plural Nosotros.

Esta característica que Lenkersdorf resalta acerca de la lingüística y vida comunitaria de los indígenas tojolabales también destaca en las lenguas del lejano oriente. Específicamente en Corea, la visión comunitaria que engloba y enmarca el Yo singular del individuo es muy marcado. Al referirse a la madre, el padre, el país, los gobernantes, etcétera, la expresión nunca es un posesivo en singular: mi padre, mi país, mi presidente, sino que se expresa igualmente el plural: nuestro. Tal expresión lingüística devela una cultura donde la colectividad pesa más que el individualismo.

Existen sociedades donde la convivencia comunitaria es esencial para su organización social

En la filosofía sudafricana, el término Ubuntu[28] es utilizado para expresar una visión colectiva como si se dijera "yo soy porque tú eres", el cual se vincula con la lealtad y la solidaridad. El término proviene de las lenguas zulú y xhosa y puede traducirse como "humanidad hacia otros" o "soy porque nosotros somos"; en todo caso, es una conjunción operativa y real de los ámbitos del Yo y de los Otros.

El *Ubuntu* es la actitud sudafricana ante la vida. Se basa en la creencia de un vínculo humano universal y en la importancia del respeto y la atención hacia los demás porque todos estamos conectados: "Existo porque tú existes". Para lograr el Ubuntu durante el camino de la vida, se destacan algunos pasos esenciales como: reconocer la interconexión de la humanidad, explorar las perspectivas de los demás y respetar a los demás (como posibilidad de conexión con nuestra propia humanidad).

Lo anterior describe otra concepción cultural que coloca los acentos de forma diferente entre el individuo y su colectividad, ya que es una escala de valores diferente donde lo comunitario (los Otros) está por encima del individuo (Yo).

Para llevar a cabo una pedagogía de la interculturalidad, es fundamental enseñar la conjunción entre el Yo y los Otros, entre lo propio y lo ajeno, con miras a la construcción de un Nosotros, como espacio de encuentro y de diálogo intercultural e interreligioso.

[28] *Cfr.* Mungi Ngomane, *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor,* Madrid, Grijalbo, 2020.

¿Cómo hacer irrumpir la interculturalidad aquí y ahora?
Al crear conciencia de nuestra situación relacional en la conformación de nuestra experiencia humana, tanto individual como colectiva, traemos a escena la necesidad de la interacción y el complemento en la creación de la cultura. Para hacer conciencia de esa situación relacional, es necesario ubicar nuestra sensibilidad y convicciones que subyacen de forma inconsciente respecto de los demás, con los otros, con los diferentes, con quienes no ubicamos en el ámbito del nosotros y colocamos genéricamente como aquellos o ellos. En este sentido, la verbalización implícita en la descripción de los otros ayuda a aflorar esas construcciones convencionales de las que somos depositarios respecto de los otros y que tal vez no habíamos hecho conscientes. A partir de este ejercicio, se propone una reflexión acerca de la identidad en relación con las otras identidades que conviven en el entorno social inmediato. Con esta base, proponemos guiar al estudiante en el reconocimiento de las llamadas *situaciones de interculturalidad* en la vida diaria, es decir, aquellas acciones, situaciones de conflicto o vivencias llamativas por su extrañeza que pueden ser identificadas en el contexto social inmediato y que son puerta para el diálogo intercultural o el rechazo y la animadversión interétnica.

Es fundamental enseñar la conjunción entre el Yo y los Otros, entre lo propio y lo ajeno, con miras a la construcción de un Nosotros, como espacio de encuentro y de diálogo intercultural e interreligioso

A partir de este punto, irrumpe la apuesta por la interculturalidad en la propuesta de la creación de terceros espacios (espacios comunes, foros conjuntos de diálogo intercultural, nuevos ágoras interculturales, intersticios comunes, espacios culturales compartidos y demás) para descentralizar y cambiar los roles sociales, con miras a proveer de herramientas a los estudiantes y lograr una comprensión del otro desde su alteridad. Es decir, sin forzar comparaciones, sin atrapar la extrañeza en el ámbito de lo conocido, sino dejarse llevar por la experiencia de conocer nuevas formas y expresiones de lo humano y entrar en diálogo e interacción con ellas.

Esto se trata de crear conciencia del etnocentrismo y la mitigación de sus efectos en el momento de la convivencia intercultural. Por etnocentrismo entendemos la característica inherente de todo ente al ser conformado por una cultura que lo cobija desde su nacimiento y que, al momento de convertirse en un adulto independiente, ha sido ya sistemática e inconscientemente configurado por principios y valores que ha absorbido hasta la médula. El etnocentrismo es inevitable, pues esta socialización y cobijo cultural es la única forma de convertirnos en humanos; es una falla de origen o una marca de fábrica, si se quiere ver así.

Recordemos que, en los setenta, cuando la Unesco declaró el *Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial*, Lévi-Strauss[29] fue invitado a dictar la conferencia inaugural, donde hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino más bien trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El proble-

[29] *Cfr.* Claude Lévi-Strauss, "Raza y Cultura", *Raza e historia,* Madrid, Cátedra, 1971.

ma, según él, estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido, conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y Barbarie*,[30] cuando apunta que frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de "relativismo cultural". Se promueve un punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio, sino la capacidad de reconocer que nuestra forma concreta de ser humano es eso, una sola forma —entre otras posibles— de desarrollar nuestra humanidad.

Al respecto, Krotz apunta lo siguiente:

> La alteridad tiene un precio elevado: no es posible sin el etnocentrismo. "El etnocentrismo es el estado natural de la humanidad", y es el que posibilita el contacto entre culturas, la pregunta antropológica. Es la forma y la condición para poder concebir al otro como *otro*. Entre el grupo propio y el extraño existe, entonces, una relación similar a la que se da entre lo conocido y lo desconocido en el acto de adquirir conocimiento, donde lo desconocido, la mayoría de las veces, sólo se puede alcanzar desde lo conocido. Resulta interesante ver cómo el contacto entre culturas puede tanto aumentar como disminuir el etnocentrismo; en ello pueden jugar un papel importante el grado de distancia y cercanía, la importancia de las diferencias y afinidades consideradas centrales o las disposiciones, determinadas históricamente, al encierro o a la asimilación [...] En esta representación de la categoría de la alteridad, debe recordarse de nuevo que los contactos entre culturas nunca se realizan en el vacío; es decir, que no pueden ser desprendidos de las respectivas dinámicas históricas que los abarcan.[31]

Ejercicio diagnóstico de verbalización descriptiva de los otros cercanos

Cuando se tiene la oportunidad de confrontar a las personas con un ejercicio de descripción de otras personas pertenecientes al ámbito de "lo diferente" sea por cuestiones raciales, étnicas, económicas o de estatus social, es común que afloren de manera inconsciente los estereotipos y prejuicios existentes en el entorno sociocultural inmediato. Los estereotipos y opiniones transmitidos acríticamente forman parte de un cierto bagaje que el grupo social provee como marco de referencia en relación con otros. Éstos afloran los elementos existentes en frases estandarizadas que implican cierta caracterización prefabricada, la cual es muy útil concientizar para que el individuo ejerza un juicio crítico y tome postura frente a ello. Esos estereotipos circulan en nuestro lenguaje ordinario: "No puedes usar eso porque es a prueba de indios"; "los pobres son pobres por flojos"; "los indios están jodidos porque quieren, por retrógradas y supersticiosos"; "las mujeres no pueden hacer lo mismo que los hombres"; "ésas son cosas de viejas"; "¡tenía que ser mujer!"; "los negros son delincuentes"; "trabajar como negro para vivir como blanco"; "el que no tranza no avanza" y demás.

Al realizar estos ejercicios de verbalización, es decir, al momento de pedir a los estudiantes que describan a los otros, es sorprendente el pasmo que en ocasiones asalta al individuo cuando escucha su propia voz. Éste es un ejercicio para concientizar lo que era parte del acervo subyacente en la cotidianidad de la valoración intersubjetiva. Hay que "desordinarizar" al otro, abrirse a la posibilidad de ver las cosas desde otro ángulo, permitir otras voces en ese proceso, abrirse a la escucha y aceptar la posibilidad de que el mundo es más de lo que concibo personalmente. Esa *desordinarización* del otro significa sacarlo

---

[30] *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada, núm. 10, 1993.

[31] E. Krotz, *op. cit.*, pp. 60-61.

del mero paisaje de fondo de las actividades cotidianas, ser consciente de su presencia y su diferencia en relación con lo propio.

En cierto sentido, este ejercicio implica convencer a los estudiantes de una presencia que puede pasar inadvertida durante toda la vida: el otro en nuestra misma sociedad, donde la cotidianidad y la rutina lo vuelven invisible. También es abrirse a la sensibilidad de entender nuestro ser social como ser-con-el-otro, no el agotamiento de la humanidad en la humanidad del sí mismo, sino estar atentos a la dimensión de cifrar nuestra humanidad como acogida y hospitalidad al acentuar un humanismo de otro hombre.[32] Entender que la máxima manifestación del espíritu humano es un movimiento hacia la trascendencia es salida, éxodo, epifanía de lo no-yoico, develación de mi humanidad en el acto de acogida y hospitalidad del otro rostro que complementa lo que en mí no es posible encontrar: la alteridad, la novedad, la diferencia, la revelación.

Reconocimiento interactivo de la identidad propia y la ajena

Reconocer la propia identidad no debe ser un obstáculo para no reconocer la identidad alterna. Al mismo tiempo, reconocer la identidad ajena no es motivo para la disolución de la propia. Abrirse al otro en este sentido no pone en peligro el ámbito de la propia identidad. La diferencia no es, en automático, amenaza para la identidad. Saber quién soy yo y quién es el otro es el principio de ubicación relacional fundamental para la interculturalidad.

La apuesta intercultural no es renuncia a la propia identidad en pro de la identidad ajena, más bien es la posibilidad interrelacional de preservación de la dignidad de la diferencia y, a pesar de ella, poder aspirar al ámbito del Nosotros.

Es evidente que el reconocimiento de la propia identidad no sería posible sin una mínima confrontación con el ámbito de la alteridad. Sin la posibilidad de contraste, la propia identidad del yo no lograría constituirse a plenitud. En el proceso de identificación, la incesante vuelta a lo idéntico, a lo mismo, a la esencia de lo propio, implica cierta acción simultánea e inversa de diferenciación, distinción y alejamiento de los otros.

Saber quién soy yo y quién es el otro es el principio del sendero de la interculturalidad

La simultánea aceptación de lo propio y rechazo de lo ajeno no es *per se* una directiva inevitable. Es un movimiento inicial implícito en el etnocentrismo (ya tratado en páginas anteriores) inherente al ser humano. Somos gregarios; una sociedad nos cobija y nos provee de las herramientas básicas para sobrevivir en la complejidad del entorno social. Este mecanismo de legado, incorporación e identificación conlleva la cara opuesta de la moneda: la distinción, la separación y la diferenciación con los otros. No es una característica evitable; es inherente al único modo posible de hacernos humanos socialmente. Sin embargo, esta característica del etnocentrismo es dosificable en la medida de que cobramos conciencia de ella.

El ámbito de la identidad está a salvo en el momento del encuentro con la alteridad. Esto parece simple, pero es una convicción velada que los estudiantes traen en su paquete básico etnocéntrico cuando aún no han tenido la oportunidad de confrontarse con otra persona proveniente de otra cultura. Si no los

[32] *Cfr.* E. Levinas, *Humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI, 1993.

motivamos en el aula a confrontarse con su propia identidad, es probable que sigan de largo por la vida sin siquiera cobrar conciencia de ella. La identidad es uno de esos elementos constitutivos de las culturas cuya incorporación temprana, paulatina e inadvertida hacen que sea completamente invisible para aquellos sujetos que la portan. Se requiere un alto en el camino, para reflexionar sobre ella y quitar los velos de invisibilidad que la cotidianidad tienden sobre ella.

Si no confrontamos nuestra propia identidad cultural, será difícil llegar a la valoración positiva de la cultura ajena. Y si no podemos al menos ubicarnos en relación con el otro en el ámbito identitario, la posibilidad de construcción de un espacio común intercultural se reduce bastante, por no decir que se imposibilita.

En el ámbito migrante es muy común ver esta característica de ausencia de un proceso de concientización de la propia cultura. El individuo choca de golpe con una realidad diferente que lo deja cara-a-cara con la ausencia de lo conocido. Esto puede llevarlo a la pérdida total de su cultura de origen por una mímesis imperativa en orden a adaptarse y sobrevivir a la nueva situación que confronta, o bien, a un aferramiento al ámbito cultural del lugar de procedencia, en una nostalgia que asume la forma de negación de interacción con el nuevo lugar.

La misión implica la migración del misionero, así que para el Instituto Intercontinental de Misionología —en su apuesta por esta actividad eclesiástica— eso no representa un problema menor. Proveer al estudiante de estas herramientas de confrontación con la alteridad en un contexto controlado como el aula, tiene la ventaja de hacer más manejables las crisis implícitas en los procesos de encuentro intercultural. Por supuesto que también tiene la desventaja de ser un tanto "artificial" en cuanto a la reflexión, a partir de escenarios propuestos por el docente sin estar sumergidos en las culturas en cuestión.

El reconocimiento recíproco es esencial a la cuestión intercultural, pues la interculturalidad se juega en los linderos de lo subjetivo y lo comunitario. El reconocimiento es la base de toda posibilidad de interacción social, como bien apunta Honneth:

> La reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción [...] Ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad.[33]

En este sentido, y en articulación con el subtítulo que prosigue, referimos la siguiente anotación de Maren Von Groll:

> La revisión de la historia de los "encuentros" hace evidente que, en su mayoría, se ven permeados por prejuicios: si creer al otro diferente, condenar sus valores y sus acciones se establecen estereotipos que impiden reconocer la maleabilidad y flexibilidad de la expresión y acción del otro. De esta manera, se ha construido el tópico de un "indígena bárbaro" como resultado de la incomprensión; y recientemente, un indígena como "salvaje redentor", en el sentido que lo extraño toma el lugar de lo propio. Sin embargo, ambas percepciones no corresponden a la realidad del indígena, sino que reflejan nuestro imaginario cultural y originan un tipo de interacción objetivante.

[33] Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 114-115.

> El hecho de ser objeto antes que sujeto en la historia indica que el otro experimenta la interacción intercultural como una dominación cultural, una especie de avasallamiento. Esta forma de encuentro, sin embargo, no permite construir un espacio intercultural, por lo que un antropólogo tseltal propone que la interculturalidad implica no querer abarcar toda la otra cultura.[34]

Esta idea final nos resulta decisiva: "la interculturalidad implica no querer abarcar toda la otra cultura", lo que es sustancial en dos sentidos para nuestra propuesta. *1)* No se puede abarcar la totalidad de la cultura en el encuentro intercultural. Por eso nuestra insistencia de una interculturalidad en clave intersubjetiva, cuya base es el encuentro intersubjetivo entre sujetos con identidades diferentes, las cuales no impiden la relación, convivencia, interacción y diálogo. *2)* Para una práctica social intercultural o el aterrizaje en la vida social de la interculturalidad, es menester reducir el panorama a las puntuales "situaciones de interculturalidad", materia del siguiente subtítulo.

Reconocimiento de situaciones de interculturalidad

Las situaciones de interculturalidad se refieren a los momentos concretos de la vida real. Estas situaciones suceden en contraposición al universo abierto e inconmensurable de "la interculturalidad" en abstracto y general. El reconocimiento de situaciones de interculturalidad en pequeños episodios de la vida diaria ayuda a acotar y delimitar el problema en una vivencia, un detalle, un encuentro o una fricción social.

En el ámbito educativo, el reconocimiento de estas situaciones ofrece al estudiante el ejercicio de lectura social de su entorno y los problemas implícitos. La palabra *situación* reúne el conjunto de condiciones materiales o inmateriales, en las cuales se intercambian, se encuentran e interactúan todas las personas, independientemente de la pertenencia cultural. Es decir, es lo que acontece en el lugar común de interacción en el espacio público. En los contextos urbanizados, se refiere a lo acontecido en el espacio público no clamado por la particularidad de algún grupo cultural al interior de la urbe.

Dichas situaciones de interculturalidad tienen que ver con la percepción subjetiva entre los ámbitos del Yo y el No-Yo, por lo que intervienen en su percepción y reconocimiento las emociones, sensibilidad y afectividad. No es un acto epistemológico, pues conlleva el ideal del reconocimiento, es decir, cierta reciprocidad en la valoración de una actitud donde el sujeto se involucra existencialmente. Al respecto, Höffe apunta: "Una actitud intercultural supone que la persona se produce a sí misma como ser social entre culturas [y] enfrenta el conflicto como [algo] propio de la condición humana [...] La sociedad sólo es posible desde el reconocimiento recíproco".[35]

La interculturalidad nos interpela a no caer en la trampa identitaria y a no perder la narrativa de la identidad. La reubica y contextualiza espacial y temporalmente, para interpretarla al argumentar y reconstruir valores y normas "pluriuniversales", porque todas las culturas generan sus propios universos. Esto determina la imposibilidad teórica de subsumir por completo al otro en "mi" sistema de interpretación, surgiendo así el imperativo ético (para la acción política, la filosofía y el conocimiento en general), de no poder prescindir de los "lugares" donde se forjan las racionalidades. Este enfoque del reconocimiento

[34] Maren Von Groll, "Nos-Otros, la construcción de un espacio intercultural", *Revista Electrónica Sinéctica*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, Jalisco, México, núm. 14, 1999, p. 2.

[35] Otfried Höffe, *Derecho intercultural*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 197.

significa una relación nueva entre el sí mismo y el otro, lo cual puede cambiar las relaciones asimétricas actuales para trascender en el marco de un nuevo diálogo intercultural.[36]

Así, las situaciones de interculturalidad son un ejercicio de discernimiento de los propios estudiantes en sus entornos sociales concretos. Estas situaciones pueden ser: discriminación y burlas hacia migrantes por sus dificultades en el idioma, o bien, por los regionalismos en el uso del lenguaje; sospechas infundadas por parte de la policía por el aspecto físico o por el acento; conflictos por malos entendidos culturales, tales como gestos, tonos de voz o formas de vestir; diferencias evidentes al momento de comer; la cercanía o lejanía física al momento de entablar relaciones interpersonales; el estilo de negociar entre personas, en lo laboral o las transacciones económicas; las expresiones de sensibilidad religiosa; la forma de expresar los sentimientos públicamente y muchos más.

Creación de terceros espacios

Con la creación de terceros espacios, nos referimos a la posibilidad de construir un espacio común para cada uno de los interlocutores. Reconocemos que en la interacción cultural, no se exige la renuncia a la propia identidad, ya que es posible un espacio de encuentro para preservar la identidad de cada uno de los interlocutores, pero sin demandar un predominio cultural.

Ese tercer espacio se convierte, pues, en una propuesta ética de respeto y reconocimiento del otro. No es una cuestión de homologación, sino de pluralidad de formas de expresión de lo humano para convivir, a pesar de las diferencias.

Dicho término empieza a ser utilizado en la arquitectura y la ingeniería civil para referirse a una zona que responde a las necesidades tanto del espacio público como del privado. Desde el principio, surgió como la posibilidad de compartir el espacio antes exclusivamente privado, en una fórmula conjunta y regulada con el ámbito de lo público, para lograr un ágora de convivencia social en las megaurbes ultra individualizadas, privatizadas y habitadas por masas inconexas. Posteriormente, se convirtió en una propuesta de interacción en un espacio comunitario que aumentara el pulso social de los habitantes de las diferentes ciudades.

La interculturalidad propone una ética de respeto y reconocimiento del otro, para convivir, pese a las diferencias

En el ámbito de la reflexión y aplicación de los problemas de interculturalidad, el término ha sido incorporado como ese foro de diálogo, convivencia, lucha contra problemas comunes, que no demanda la adscripción a un centro cultural predominante y exclusivo. La entrada y salida a estos terceros espacios no está regulada por ningún tipo de presión o coacción, sino que es un foro libre de entrada, salida y permanencia voluntarias, sin mayor requisito que el respeto y el reconocimiento de los otros participantes desde sus originalidades culturales e identidades propias.

En la práctica, esta propuesta ha sido útil sobre todo en los lugares de migración,[37] al abordar procesos de inserción, adaptación e, incluso, confrontación con la población nativa quien, a su vez, también

---

[36] *Cfr.* Juan Jorge Faundes Peñafiel, "Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas", *Perfiles latinoamericanos*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, núm. 49, 2017.

[37] *Cfr.* Los resultados publicados de la investigación en contexto de migrantes hispanos en Arizona de José Luis Lalueza, Cristina Zhang-Yu, Sarai García-Díaz, Sílvia Camps-Orfila y David García-Romero, "Los fondos de identidad y el tercer espacio. Una estrategia de legitimación cultural y diálogo para la escuela intercultural", *Estudios pedagógicos*, Valdivia, Universidad Austral de Chile, vol. 45, núm. 1, 2019, pp. 61-81.

enfrenta el problema de reconfiguración del propio espacio social. En los ámbitos de educación intercultural bilingüe, en territorios indígenas, ha sido especialmente útil esta propuesta de aterrizaje de la relación intercultural.

Maren Von Groll señala acerca de los terceros espacios, su caracterización y utilidad:

> El concepto y los lineamientos de acción de la interculturalidad surgen del deseo de aportar vías de solución a dificultades que se dan en el campo de las relaciones culturales en la actualidad, como la distancia con el otro, la intolerancia y también el radicalismo de los redentores de la causa indígena, según lo ha indicado Rigoberta Menchú, recientemente. Esta época de globalización requiere la superación de los problemas culturales, lo cual obliga al manejo responsable de la propia cultura, en tiempos donde el viento junta todos los humos; los humos que estamos viviendo describe un ma'arakame huichol. Aunque sí han ocurrido intentos de la puesta en práctica de acciones tendientes al encuentro cultural, en estas experiencias, muchas veces ha prevalecido la mirada hacia el "otro", con lo que las exigencias de cambio se depositan en éste y se deja de mirar al espejo para descubrir en la propia acción elementos necesarios de reflexión y renovación. En concreto, la interculturalidad refiere al campo entre las culturas e implica que al ir en busca del encuentro con el otro, es necesario salirse de su propio marco de referencia para construir en el interespacio una comunicación dinámica que permita la creación de un nuevo campo de acción. Por lo tanto, es indispensable revisar con ojo crítico las experiencias en este nuevo campo de la interculturalidad, para rescatar los logros, reconocer las fallas y así poder aportar elementos a la construcción de una realidad multicultural.[38]

Ejercicios de descentramiento cultural y cambio de roles

Los ejercicios de descentramiento cultural son actividades interactivas en las cuales los estudiantes se confrontan con otras realidades culturales desde la estética, las prácticas religiosas, las reglas de etiqueta social, la concepción del buen vivir, la vestimenta, la comida y demás. No basta la narrativa; es muy necesaria también la imagen para traer a escena lo que se quiere presentar de las prácticas provenientes de las otras culturas.

Estos ejercicios fácilmente se pueden abordar de forma lúdica, para que, mediante el asombro, la curiosidad o, incluso, la repulsión despierten el interés inquisitivo hacia otras formas de vida y sus significados en el contexto cultural de origen. Por la confrontación que causan, despiertan la comparación, lo que muchas veces permite un primer acercamiento a las propias creencias y costumbres de forma consciente.

Algunas de las comidas más valoradas en unas culturas son especialmente aborrecidas en otras, como el puerco entre los judíos, las vacas entre los hindúes o los insectos en América indígena; o la manera de consumirlos: crudos, hervidos, fritos, horneados. Todo varía enormemente, develando la diversidad para resolver un mismo problema, en este caso la alimentación. El olor de algunos quesos franceses causan horror a personas de otras culturas, lo mismo pasa con los pescados crudos tan valorados en Corea o Japón.

Siguiendo en el terreno de los olores y sabores, hallamos que en la biología del ser humano, tenemos una misma dotación de células perceptivas en nuestros órganos sensoriales. Entonces, ¿de dónde vienen esas diferencias que hacen que lo que a algunos les despierta el apetito a otros los haga arquearse o hasta querer vomitar? Esas diferencias, al depender del entorno social y la herencia recibida donde cada persona se forma, son aprendidas culturalmente.

[38] Maren Von Groll, *op. cit.*, p. 1.

Caer en cuenta de ello y poder prolongar la reflexión hacia la vestimenta, los adornos corporales, los modales, las prácticas y las manifestaciones sociales de amistad, subordinación, amor conyugal y demás, abren una puerta ancha para la interlocución con otras formas de expresión del ser humano.

La epoché, la comprensión holística y el no-lugar del fenómeno: propuestas desde la fenomenología de la religión en pro de la comprensión del otro[39]

La fenomenología de la religión, como método asociado al análisis de los fenómenos religiosos, aporta un sugerente ángulo de observación de dichos fenómenos que definitivamente puede hacerse extensivo a la cuestión relacional con el otro en el terreno de la interculturalidad.

El descentramiento del sujeto que confronta el ritual —como externo a la cultura que lo genera— y la apuesta de una integración de éste —en aras de la comprensión— a la lógica inherente al fenómeno religioso particular (independientemente del propio contexto cultural de quien atestigua el fenómeno), me parecen valiosos aportes al momento de hacer esta analogía extensiva al problema de la relación intercultural. Estas características han sido acuñadas por la fenomenología, bajo los términos de *reducción eidética* y *comprensión holística del hecho religioso*, los cuales también me parecen fundamentales para comprender las manifestaciones religiosas en contextos pluriétnicos y la confrontación con el otro.

Así, José Luis Sánchez nos recuerda que Mariasusai Dhavamony define la fenomenología de la religión como "estudio científico de los hechos religiosos y sus manifestaciones tal y como se presentan en la historia de la humanidad".[40] Sin embargo, la objetividad pretendida desde el "estudio científico" siempre es mediatizada por la subjetividad del observador.

En este sentido, el concepto de *fenómeno* nos lleva a interesantes reflexiones, pero también a graves consecuencias en cuanto a lo manifestado y lo percibido como entidades independientes entre las cuales se establece un vínculo. Es decir, entre el sujeto cognoscente y el "objeto" se forma una relación que de alguna forma manifiesta todo lo fenomenológico. Apuntemos que el fenómeno no se da ni en uno ni en otro, sino en la relación establecida entre lo manifestado y la conciencia que percibe ello que se manifiesta. La unilateralidad no cierra el "círculo" fenomenológico de una manifestación percibida. Una conciencia no excitada por la irrupción de "algo" que estimule sus sentidos permanece pasiva e imperturbable, y de igual forma, un objeto que no es aún percibido permanece nouménico.

No está en tela de juicio la existencia y ser de cada uno, como pudiera haber inquietado a los filósofos medievales; aquí se trata de una relación, principal aspecto para la reflexión de la interculturalidad. Es innegable que el *vínculo fenomenológico* implica subjetividad, pero también cierto grado de objetividad, al momento de eludir interpretaciones externas al círculo donde se experimenta el hecho religioso.

Desde la fenomenología, sólo aquello que se manifiesta y percibe (fenómeno) puede ser considerado como material de reflexión confiable. Al respecto, José Luis Sánchez agrega:

> En fenomenología de la religión, el objeto es lo sagrado y el misterio, y el sujeto la conciencia del hombre creyente. Pero el análisis fenomenológico sólo se ocupa de lo que se muestra, del fenómeno; más allá de éste, para ella no existe nada. El análisis fenomenológico no "ve" a Dios o lo divino, sino que sólo puede "captarlo" a través del hom-

[39] Parto en este apartado de lo escrito y publicado con antelación en: Ramiro Gómez Arzapalo, "Aportes fenomenológicos al análisis de las manifestaciones religiosas populares", en R. Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014, pp. 35-68.

[40] José Luis Sánchez, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2003, p. 319.

> bre que experimenta y vive unos fenómenos y unos hechos religiosos. Podemos conocer, mediante el análisis, lo que este hombre considera objeto de su fe y cómo determina su conducta la relación con ese objeto de fe […] Para comprender la complejidad de un fenómeno religioso, hay que seguir el fluir a través del cual ha venido a ser así, tal y como se muestra ante el observador.[41]

Dicho esto, podemos explicitar los dos pasos del método fenomenológico para comprender la interculturalidad: la *epoché* y la *comprensión globalizante*. La primera se refiere al paréntesis que debe abrirse en el sujeto que confronta el fenómeno religioso. Tiene que ver con la necesidad de abstenerse de emitir un juicio sobre lo atestiguado y llegar antes a la comprensión del sentido total del fenómeno. No se pretende la adquisición de datos, para después comparar con otra instancia considerada *a priori* como la verdad plena. Por su parte, la pretensión del fenomenólogo es observar el fenómeno religioso, sin otra intención que comprender desde el horizonte de sentido los aspectos religiosos que ejecutan ese hecho.

Como bien señala Sánchez, la epoché trata de rescatar la siguiente idea: La fenomenología toma la religión como un hecho específico e irreductible a ningún otro ámbito de la cultura que está presente en la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen la historia de las religiones. El hecho religioso se muestra a sí mismo como existente, y como tal es tomado. Por consiguiente, el presupuesto de la epoché requiere:

a) Atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio de valor o verdad de éste.
b) Proporcionar al fenomenólogo proximidad e inmediatez al hecho en sí mismo.
c) Liberarlo de todos los prejuicios acerca de su validez, verdad o valor recibidos desde otras instancias de la cultura.[42]

La *comprensión globalizante* hace alusión a la realidad factual de que los fenómenos religiosos son sumamente complicados debido a las vastas ligaduras con los demás ámbitos de la cultura. Son grumos de elementos provenientes de diversas fuentes de la realidad humana como la sociedad, la identidad, la economía o la política, que entretejen sus raíces con las manifestaciones religiosas, las cuales son un punto privilegiado para comprender la cultura, dado que en ellas se destila lo que puede permanecer velado en la sociedad.

El problema central de la fenomenología es un problema relacional entre el sujeto y el objeto, y por ello lo traemos a colación en esta secuencia de propuestas para el aula. Por un lado, tanto el paréntesis abierto por la epoché, como la visión globalizante y holística, son completamente aplicables para el encuentro intercultural cifrado en la intersubjetividad. La sensibilidad implícita en la abstención de emitir el juicio para lograr primero la comprensión del otro desde su alteridad, es completamente adecuado a la relación intercultural y comulga con la construcción de terceros espacios que funcionen como foros de diálogo en "tierra neutra", con respeto y reconocimiento de la identidad de cada interlocutor.

La epoché es una herramienta adecuada para lograr una relación dialógica, sana y constructiva entre alteridades. Enseñar estas posibilidades de interacción, dosificando el propio etnocentrismo resulta un ejercicio valioso que prepara para el encuentro intercultural.

---

[41] *Ibidem,* pp. 324, 331.
[42] *Ibidem,* p. 325.

La educación como factor decisivo de transformación y legado en la reproducción cultural

Si entendemos a la cultura como algo vivo, en contraposición a una máquina, entonces cabe hablar de que la cultura se reproduce y no es estática, puesto que la entendemos por su dinamismo y transformación. Esta paradoja es propia de la cultura, pues por un lado ubica en el devenir del tiempo a los miembros que cobija, pero por otro lidia con el cambio y las transformaciones inherentes al devenir histórico. Permanencia y transformación van de la mano.

Si la cultura se reproduce implica que los agentes culturales tienen que ver directamente en esa transmisión generacional. Dicha transmisión o legado acepta la intervención activa, crítica y consciente de decisión sobre lo que se pasa a la siguiente generación y lo que ya no; en las formas y significados que se heredan, cómo se heredan y tal cual fueron recibidas o modificadas de acuerdo con la irrupción de la escena que el grupo social afronte. Así que entendemos que toda cultura es permeable, interactiva y cambiante. El cambio o permanencia se criba bajo la dinámica de reproducción de la propia cultura y bajo las decisiones de sus miembros.

En esta característica esencial de la cultura, ubicamos a la educación, la cual entendemos como el espacio por excelencia donde se gesta el cambio, la transformación y el legado de la dinámica social. El espacio que ocupa la educación *ad intra* de la cultura la coloca en una situación privilegiada en cuanto a lo que se decide transmitir a las nuevas generaciones respecto de conocimientos, prácticas, técnicas, valores, disposición existencial, sentido, cosmovisión y demás.

La educación entendida como foro de encuentro conlleva la idea de que es el espacio social privilegiado donde se fragua la experiencia de intercambio de diversas formas de expresión de lo humano. En el proceso educativo, se comparten inquietudes, retos y problemas, pero también formas de afrontarlos desde la experiencia humana compartida entre docentes y discentes. Por ello, insistimos en posturas como la de Bárcenas y Mélich para destacar la esencia de la educación, que es un acontecimiento ético y de encuentro humano que implica la disposición de acogida del otro. La educación no es un acto individual e inconexo de redes sociales adyacentes ni la introspección de un cúmulo de conocimientos para hacer algo, sino la posibilidad de hacerse humano en interacción con, y de esa forma llevar a cabo algo con los demás en un contexto común, en este caso, la cultura.

Así es como la educación se vuelve clave para entender la posibilidad de interculturización, es decir, el paso del ensimismamiento a la interacción. Si la cultura se reproduce, entonces, cabe considerar a la educación como espacio privilegiado para esos procesos.

El odio interracial, los estereotipos y prejuicios, la discriminación, la desvaloración de la dignidad humana y la violencia, en general, parten de elementos aprendidos del entorno de los actores sociales. Como bien apunta Nelson Mandela: "Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su procedencia o su religión. El odio se aprende y si es posible aprender a odiar, es posible aprender a amar, ya que el amor surge con mayor naturalidad en el corazón del hombre que el odio".[1] La forma, tacto, sensibilidad y disposición frente al otro se aprende, tanto en un sentido como en el otro. Por ello, la educación es factor decisivo para el cambio en la cultura.

El encierro en los propios parámetros sin la posibilidad de interacción con otras culturas genera un ambiente hostil y favorece la animadversión ante la alteridad. Pero todo se aprende y desaprende, por lo que, siguiendo a Derrida,[2] podemos desaprender o deconstruir nuestros propios andamios previamente edificados: "la deconstrucción no es una doctrina ni una filosofía ni un método. Sólo es una *estrategia* para la descomposición de la metafísica occidental".[3] Esto debe recordarnos que Derrida estuvo marcado por su condición de origen argelino y judío, lo cual marcó su vida francesa y antisemita, al mismo tiempo. Así, la exclusión y segregación serán el soporte de su planteamiento de deconstrucción. Asimismo, consideró que la tolerancia debía ser reemplazada por una hospitalidad absoluta, enfatizando su preocupación por el otro en la historia. Respecto de la educación, cabe mencionar su postura en la obra: *Universidad sin condición*[4] donde expresa que esta institución debe ser el lugar por excelencia donde se garantice y ejerza la libertad, sobre todo en el fluir de ideas, en el uso de la palabra y en la capacidad de cuestionamiento.

Por su parte, Hannah Arendt expresaba respecto de la reproducción cultural:

> La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.[5]

Llaman la atención las ideas vertidas en la Carta de la Congregación para la Educación publicada el 10 de septiembre de 2020, las cuales se refieren a las medidas de emergencia tomadas en el ámbito educativo frente a la pandemia e incitan a la reflexión acerca de la socialización y las relaciones humanas:

> En este contexto, lamentablemente todavía incontrolado en diferentes partes del mundo, han surgido algunos desafíos. En primer lugar, la enseñanza a distancia —aunque necesaria en este momento extremadamente crítico— ha demostrado cómo el entorno educativo formado por personas que se encuentran interactuando directamente y "en presencia" no sea simplemente un contexto accesorio de la actividad educativa, sino la sustancia misma de esa relación de intercambio y de diálogo (entre profesores y alumnos), indispensable para la formación de la persona y para una comprensión crítica de la realidad [...] El proceso decrecimiento psicopedagógico no puede realizarse

[1] Nelson Mandela, *El largo camino de la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*, Madrid, Aguilar, 2013, p. 645.

[2] *Cfr.* Jaques Derrida, *La vida, la muerte. Seminario (1975-1976)*, Madrid, Eterna Cadencia, 2022; *Fueros. La Melancolía de Abraham*, Madrid, Katz Barpal, 2021; *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006; *Cómo no hablar. Denegaciones*, Madrid, Anthropos, 2017.

[3] Ramiro Délio Borges de Meneses, "La deconstrucción en Jacques Derrida: qué es y qué no es como estrategia", *Revista Universitas Philosophica*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, vol. 30, núm. 60, 2013, p. 177.

[4] Jaques Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2010.

[5] Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1968, p. 208.

> sin el encuentro con los demás y la presencia del otro que suscita las condiciones necesarias para que florezcan la creatividad y la inclusión. En el ámbito de la investigación científica, de la investigación académica y, en general, de la actividad didáctica, las relaciones interpersonales constituyen el "lugar" donde la transdisciplinariedad y la interdisciplinariedad emergen como criterios culturales fundamentales para frenar los riesgos de fragmentación y desintegración del conocimiento.[6]

Esta epístola termina poniendo en el centro a la persona y a su capacidad relacional, lo cual he tratado de desarrollar en este breve escrito, al señalar la tendencia de la despersonalización, el pragmatismo y la *desechabilidad* humana:

> Para ello es necesario poner siempre en el centro de la acción educativa la relación con las personas que componen la comunidad educativa; una relación que no encuentra suficiente espacio en la interacción mediada por una pantalla o en las conexiones impersonales de la red digital. La persona concreta y real es el alma misma de los procesos educativos formales e informales, así como una fuente inagotable de vida debido a su naturaleza esencialmente relacional y comunitaria.[7]

En este orden de ideas, destaca lo expresado en el *Instrumentum Laboris* del sínodo especial para la región Panamazónica: "La educación implica un encuentro y un intercambio en el que se asimilan valores. Cada cultura es rica y pobre al mismo tiempo. Por ser histórica, la cultura tiene siempre una dimensión pedagógica de aprendizaje y perfeccionamiento".[8]

> Esta educación, que se desenvuelve a través del encuentro, es diferente de una educación que procura imponer al otro las propias cosmovisiones [...] La educación no significa imponer parámetros culturales [...] por consiguiente se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración de valores [...].
>
> Una educación que asume las relaciones constitutivas entre las personas. Para comprender esta visión de la educación, vale aplicar el mismo principio que en la salud: la meta es observar el cuerpo entero y las causas de la enfermedad y no solamente los síntomas [...] una educación sólo en base a soluciones técnicas para problemas complejos esconde los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial.
>
> Se trata entonces de una educación para la solidaridad nacida de la conciencia de un origen común y de un futuro compartido por todos.[9]

Estas expresiones marcan una coherencia con la perspectiva del actual pontífice en materia educativa, la cual ha tratado de permear en las instituciones de inspiración católica. Ya estaba el antecedente en la *Evangelii Gaudium* cuando apuntaba: "sentimos el desafío de descubrir y transmitir la 'mística' de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa

[6] Congregación para la educación católica, Organismo de la curia romana, *Carta circular a las escuelas, universidades e instituciones educativas*, prot. N. 553/2020, Ciudad del Vaticano, 10 de septiembre de 2020, pp. 1-2.

[7] *Idem*.

[8] Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral,* Ciudad del Vaticano, 2019.

[9] *Ibidem*, núms. 93 y 94.

marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria".[10]

Desde este documento, se asentaban los lineamientos del llamado a cuidar la fragilidad de las personas, proceso donde la educación y la formación se convierten en elementos prioritarios porque ayudan a ser protagonistas directos y co-constructores del bien común y de la paz. Estos principios se reforzarían en su siguiente encíclica, *Laudato si*, donde recuerda que "la educación será ineficaz y sus esfuerzos estériles si no procuran también difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza".[11] Cabe señalar que nunca antes en un contexto como el nuestro —desgarrado por los contrastes sociales y carente de una visión común— había sido tan urgente la necesidad de un cambio mediante una educación integral e inclusiva, la cual hiciera prevalecer la unidad sobre el conflicto.

Estas ideas fundamentales se reforzaron en el Pacto Educativo Global convocado en 2019, a cargo de la Congregación para la Educación del Vaticano.[12] La educación postpandemia habrá de revalorar la riqueza de las relaciones interpersonales en el proceso de formación como proyecto de construcción de sociedad y capacidad de interrelación solidaria en una visión común del porvenir.

Educación, democracia, tolerancia e inclusión en contextos interculturales[13]

Consideramos la democracia como una forma de existencia social que implica prácticas y valores de interacción, tales como la participación, la responsabilidad compartida por el futuro de la colectividad y la acción social y política asumidas como parte de la membresía a un colectivo. Estos valores posibilitan una forma de convivencia humana que favorece la diversidad, pero, al mismo tiempo, la equidad, en términos de derechos y oportunidades, sin que ello implique homologación cultural (disolución del ámbito de las diferencias identitarias plurales). Este enfoque permite considerar la democracia como una propuesta política donde la categoría básica sería la ciudadanía y su participación en los asuntos públicos, lo cual tiende a moderar el poder que se ejerce en el Estado.

La palabra democracia se ha convertido en un término polisémico, pues, por un lado, tiene un ideal abstracto en boca de la política partidista que, desde diferentes trincheras, cada cual la reclama para sí, convirtiéndose incluso en excusa para la exclusión de lo diverso. Por otro lado, Pérez Tapias[14] asegura que hay abusos del término y nos recuerda que "los ideales de democracia forman parte determinante de lo que en la actualidad puede funcionar como meta utópica con capacidad de movilización política, aunque no se libren de los riesgos de una mitificación excesiva y de un uso ideologizante de los mismos que pueden distorsionar su realización efectiva".[15]

Entender la democracia como contenedor de ideales definitivamente cambia el enfoque, pues resalta como un modelo que favorece una forma de existencia social porque la participación conjunta y responsable nos aleja del autoritarismo.

[10] Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica, Roma, 24 de noviembre de 2013, núm. 87.

[11] Papa Francisco, *Laudato Si*, Encíclica, Roma, 24 de mayo de 2015, núm. 215.

[12] Congregación para la educación católica, Organismo de la curia romana, *Carta circular a las escuelas, universidades e instituciones educativas* [en línea], https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-sp.pdf

[13] En este apartado, presento las ideas ya publicadas en: "Democracia, tolerancia e inclusión en contextos interculturales", *Revista Foro multidisciplinario*, México, Universidad Intercontinental, núm. 19, 2011, pp. 9-13.

[14] *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "El *homo moralis* y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 11, 1995.

[15] *Ibidem*, p. 2.

Desde mi punto de vista, la democracia entra en crisis cuando los valores que la sustentan se devalúan por la influencia de los procesos determinantes como la globalización, que propone (o impone) exacerbar la individualidad hasta perder toda interrelación posible.

Al pensar la democracia en términos de valores, no estamos espiritualizando, en el sentido de desmaterializar, un modelo social que pretenda regir a una sociedad. Más bien, se abre el panorama, para no anquilosar el término a merced de las manipulaciones políticas que lo convierten en el bastión de una lucha de poder que poco o nada tiene que ver con la participación responsable de una ciudadanía consciente de su papel en la estructuración y funcionamiento de la sociedad. Por ello, aterrizaré el ambiguo término de *democracia*, empleando otros más aprehensibles o explicativos como: *valores de la democracia, ciudadanía democrática participativa* o *práctica democrática*, en los que estén presentes la concepción del otro y el problema ético-político que demanda. Siguiendo a Aranguren, Pérez Tapias señala lo siguiente:

> El telón de fondo de la reflexión que aquí se articula [la moral democrática] es el reconocimiento de la realidad *constitutivamente moral del hombre*, en virtud de la cual su vida es insoslayable *quehacer* desde la libertad y a la que pertenece estructuralmente un *momento imperativo ineludible*. Éste se hace presente como deber y responsabilidad morales y no puede dejar fuera la dimensión política que pone en acción el juego de la reciprocidad de nuestra socialidad intersubjetiva. Todo ello es lo que entraña la condición de *homo moralis*, ese fruto maduro de la *sapientización*, que la orienta y la cualifica en tanto que producto de la consecución moderna de la autonomía del hombre como *sujeto* y la exigencia correlativa de ciudadanía política en que se complementa su particularidad como *individuo*.[16]

Desde esta perspectiva, se propone una "apuesta moral de una ciudadanía politizada" que se fraguará en una moral democrática, cuya característica esencial es el concepto de *ciudadanía* con rasgos distintivos de participación responsable frente a la compleja realidad de un mundo globalizado. Ahí donde la tolerancia e inclusión como formas privilegiadas de acogida del otro cobran especial importancia.

En relación con la palabra clave de tolerancia, mucho se ha cuestionado por tratarse de un término que da lo mínimo; en este sentido, negativo, cuya expresión positiva sería más bien el de respeto, intercambio y convivencia. Raúl Alcalá reflexiona al respecto:

> La tolerancia es algo más que sólo permitir que el otro hable sin prestarle ninguna atención [...] La tolerancia implica que el que la practica corre un riesgo, por ello no es indiferencia. El riesgo es la posibilidad de cambiar, de que el otro me puede convencer respecto a mis valores, o al asunto en cuestión, pero esto desde luego, cuenta con el antecedente de no prejuzgar al otro, es tomar una actitud de escucha, de que es posible aprender del otro [...] La tolerancia es una relación que involucra por lo menos a dos personas, y como tal solicita la simetría [...] Cuando afirmamos que la tolerancia requiere la relación de simetría se pretende romper con una relación de poder [...] Lo que toma ahora la primacía es el poder de los argumentos, de las razones que uno tiene para mantener lo que sostiene, como dice Salmerón, tales razones se ponen en una especie de balanza de tal manera que el daño que supuestamente se pueda sufrir tiene menor peso que el de las razones para mantener la relación de tolerancia.
>
> Una relación de tolerancia respecto a los valores implica el reconocimiento de éstos como no absolutos, aunque puedan ser considerados los mejores dentro de mi comunidad. Pero no implica la aceptación ciega de los valores del otro simplemente porque son de otra cultura [...] lo que sí implica es haber estado en la situación de haber

[16] *Ibidem*, p. 6.

escuchado atentamente al otro, de haber evaluado sus razones, de haberlo comprendido, y sin embargo no aceptar su posición, esto es tolerancia, no es indiferencia, pues nuevamente, la tolerancia no es aceptación ciega.[17]

El peligro de no lograr esa mencionada ciudadanía participativa, responsable, tolerante e incluyente sería el riesgo inminente de volver al totalitarismo y a la barbarie. De ahí que Pérez Tapias adjudique el concepto en *Humanidad y Barbarie*,[18] donde hace una distinción del término como noción descriptiva y como concepto ético valorativo de un comportamiento humano.

El proceso de interculturalidad invita a tomar postura frente a lo que se está llevando a cabo en la actualidad

En el primer caso, el término nos lleva a un etnocentrismo que equipara la particularidad de lo propio y lo humano, lo cual, de algún modo, no es válido. En este caso, el bárbaro al ser considerado como otro, diferente y menos valioso, debe ser destruido. El otro es el mal y es malo por no ser lo mismo; por ejemplo, en Bolivia, en el ámbito minero, mientras los mineros consideran al diablo un personaje de tez clara, vestido elegantemente, gordo y rico, para los dueños de las minas es un personaje obscuro, malévolo y cruel que vive en las penumbras de la tierra. Esta noción de barbarie es insostenible.

En esta lógica, Occidente ha justificado la barbarie mediante la colonización y el intervencionismo, disfrazándolo de progreso, sin que afecte partir de lo salvaje, con tal de llegar a la "civilización". No obstante, no se ha percatado que en el proceso se barbariza a sí mismo a través de una reducción sistemática de lo otro a lo propio.

¿Cómo evitar este aniquilamiento de lo diferente? En los estados "democráticos" contemporáneos, muchas veces el problema del otro no ha sido resuelto de una forma que no contradiga los principios de la democracia. La ciudadanía se ve categorizada, por ejemplo, por la procedencia, como el caso de los recientes acontecimientos en Francia, donde la paradoja no es que sean migrantes africanos, sino que ya son ciudadanos franceses, ya sea por descendencia o por migración, pero al fin y al cabo ciudadanos que viven bajo una evidente segmentación, pues su incorporación a la sociedad conlleva complicaciones de orden político, económico, territorial, identitario, entre otros.

Otro ejemplo son los constantes conflictos en Estados Unidos respecto de la integración-exclusión de los migrantes latinoamericanos. Esto es un juego de integración-exclusión que resulta verdaderamente macabro, si consideramos que en el hecho económico, por un lado, se requiere al migrante como mano de obra, indispensable para el engranaje social, pero, por otro, se le niegan sus derechos. Tal problema de diferenciación atenta contra el principio básico del ciudadano, como cimiento de la democracia, ya que se le debería considerar ciudadano con las mismas oportunidades; es decir, igual entre iguales, pues brota su responsabilidad frente al resto de la sociedad. El peligro latente de abrir un espacio a la excepción es que ese espacio se convertirá en puerta de entrada para la violencia xenófoba.

En el segundo caso, la barbarie sería un calificativo ético para un determinado comportamiento humano, es decir, calificativo de alguna acción. Esa concepción del término es la que nos lleva a la pérdida de los valores de la democracia, pues sea cual sea la forma en que se postulen ideológicamente los totali-

[17] Raúl Alcalá Campos, "Valores y relaciones interculturales", en Dora Elvira García, *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011, pp. 49-50.

[18] *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", *Gazeta de Antropología*.

tarismos, nos llevan a la barbarie. Se pone en juego el desarrollo humano, porque el bárbaro es incapaz de reconocer la humanidad del otro. Aquí queda perfecta la concepción de Horkheimer y Adorno, cuando dicen que "el escándalo es la mera existencia del otro".[19]

Cabe destacar el concepto de *democracia* basado en valores y en la categoría de ciudadanía, lo cual, da una frescura, porque no se espera de ella los indicadores cuantificables de una estructura inerte, sino la participación dinámica consciente, y responsable de la ciudadanía para el buen funcionamiento de la sociedad.

Los derechos y obligaciones generan igualdad, mas no una homologación. Entendamos la democracia como un sistema político impulsado por el Estado, el cual, desgraciadamente, ha generado problemas que no nos resultan ajenos, pues la compleja relación entre éste y las minorías ha sido una constante en México y Latinoamérica. Miguel Bartolomé apunta lo siguiente:

> La inserción de las minorías étnicas en el seno de las formaciones estatales resulta siempre conflictiva, puesto que los estados se comportan como formas sumamente coercitivas de organización socioestructural, que tienden a inhibir la vigencia de cualquier tipo de unidad diferenciada dentro de su ámbito de control [...] las agrupaciones étnicas son percibidas como intermediarias entre el individuo y el Estado, ya que generan adscripciones quizá más totalizadoras que la filiación estatal. Es por esto que los estados advierten en ellas un severo riesgo para su hegemonía, la que es tradicionalmente asumida como parte integral de una definición política unitaria.[20]

La posibilidad de transformar el entendimiento de la democracia, de un contexto político estatal impuesto, a un sistema de ciudadanía democrática, abre perspectivas prometedoras de tolerancia e inclusión sobre las que conviene reflexionar.

En primera instancia, ofrece una coexistencia plural en una misma sociedad, lo cual resulta imperativo, pues dadas las peculiaridades de nuestro contexto histórico, la distancia física entre culturas se aminora y los ámbitos de interacción se multiplican constantemente.

En este contexto, recordemos lo que Emmanuel Levinas afirma: "la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para prevenir el momento de inhumanidad".[21] Aquí se hace comprensible que la interculturalidad, tolerancia e inclusión social son partes indisociables de la discusión sobre la democracia en el mundo contemporáneo. Las nuevas formas de organización económica y geopolítica evidencian que el problema del otro tiene relevancia en un contexto donde las fronteras se hacen cada vez más permeables y los espacios se aminoran. La cercanía trae sus conflictos y la lucha por la supremacía, ya sea económica o cultural, los agrava.

El proceso de interculturalidad invita a tomar postura frente a lo que se está llevando a cabo en la actualidad, como los proyectos manejados desde una élite de naciones cuya realidad es muy diferente a la de los países subdesarrollados, lo que implica graves consecuencias a los grupos minoritarios.

El poder exacerbado implica sordera a otras voces. Recientemente, fuimos testigos del cinismo y hambre del poder que abrieron este nuevo siglo con la irracional violencia. Las incursiones armadas norteamericanas que siguieron a los atentados del 11 de septiembre de 2001, en Nueva York, Afganistán

[19] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 244.

[20] Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista, 1997, p. 190.

[21] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 54.

e Irak, respectivamente, dejaron al descubierto la arbitrariedad del poder que actúa sin recato alguno, porque puede hacerlo, en el primer caso, con supuestas pruebas nunca mostradas y, en el segundo, con pruebas que refutaban su pretexto. Lo cierto es que en ambos casos no las necesitaban porque se trataba de una demostración de poder donde los intereses desplazan a las razones.

Por ello, la preocupación por el poder desmedido y sus atrocidades no puede quedar fuera de la discusión. Así que la propuesta para contrarrestar el poder y la barbarie es la democracia desarrollada en la ciudadanía, para que, con su participación, se establezcan límites al poder estatal. Hablar de la democracia en términos de valores y ciudadanos responsables prevendrá la desmesura de la práctica del poder, barrera después de la cual estarían el totalitarismo y la barbarie.

Para concluir, cito a Faundes respecto del reconocimiento, la posibilidad de convivencia intercultural, la sanidad de las relaciones y los valores democráticos con base en una colectividad:

> Partiendo del aspecto primario del concepto de *reconocimiento* de Honneth, se puede señalar que el reconocimiento intersubjetivo es el acto de expresar que el otro *tiene un valor para mí,* porque la otra persona es fuente de valores y derechos.
>
> Asimismo, el reconocimiento supone una obligación de reciprocidad, en la que las personas singulares están obligadas con y para con las otras para poder reconocerse a sí mismas. En suma, el reconocimiento es primero un autorreconocimiento, y a la vez un heteroreconocimiento que Honneth explora como primer estadio de las relaciones intersubjetivas, en el que el miedo es la condición emocional natural del sujeto desligado del instinto que se abre al mundo y sus conflictos. Carente de control intelectual, el miedo lo llevará al prejuicio o al sometimiento obediente a la masa. Pero si el sujeto aprende desde temprano a reaccionar en forma racional ante las apariencias que inconscientemente supone como peligrosas y si toma conciencia de aquellos impulsos ocultos, negativos e incluso violentos que lo angustian, con base en el autoconocimiento y la autovaloración, el sujeto aprende a tolerar los deseos y los anhelos originados en el miedo y a superarlos en diálogo con él y los otros a través del lenguaje —una autovaloración en reciprocidad—.
>
> De este modo, se podrán generar las bases para la construcción de relaciones intersubjetivas de reconocimiento y sostener así progresivamente la deliberación democrática pluralista. Se trata de una forma tolerante y liberada de relación consigo mismo y con los demás que condiciona la conducta interpersonal que cada uno espera del otro y estará, necesariamente, asociada con algún grado de "ironía", entendida como la aceptación de cierta ambivalencia propia de la condición humana. Por el contrario, los sujetos que no despliegan dichos procesos, potenciarán la formación masiva del prejuicio, del odio y de la exclusión social, incompatibles con la formación discursiva democrática. Así, el reconocimiento es constitutivo de progreso moral en la sociedad, porque una demanda por reconocimiento que se satisface permite incrementar la calidad de la integración social y amplía los horizontes de validez para esa sociedad, porque la calidad de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros. Bajo esta fórmula, a mayor desarrollo de relaciones intersubjetivas de reconocimiento, mayor desarrollo social, y viceversa. Una sociedad en la que predomina el reconocimiento recíproco es una sociedad que se fortalece inclusivamente, mientras aquella donde prima el prejuicio camina hacia su propia descomposición.[22]

[22] Juan Jorge Faundes Peñafiel, "Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas", *Perfiles latinoamericanos*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, núm. 49, 2017, pp. 2-3.

Una educación para la interculturalidad

Paulo Freire recuerda la importancia de considerar la educación tradicional no institucionalizada e íntima como punto de partida para la comprensión existencial de un mundo con multiplicidad cultural. Es decir, cada sujeto pasará del plano del *saber de experiencia vivida* o por sentido común al "conocimiento resultante de procedimientos más rigurosos de aproximación a los objetos cognoscibles", mediante la educación formal.[23]

Asimismo, señala que es responsabilidad básica del educador "desafiar a los educandos en relación con lo que les parece su acierto",[24] pero manteniendo la sensibilidad hacia los conocimientos adquiridos en el contexto cultural, es decir, no institucionalmente:

> Jamás subestimemos o neguemos los saberes de experiencia vivida con los que los educandos llegan a la escuela o a los centros de educación informal. Es evidente que hay diferencias en la forma de lidiar con esos saberes, si se trata de uno u otro de los casos citados anteriormente. Sin embargo, en cualquiera de ellos, subestimar la sabiduría que resulta necesariamente de la experiencia sociocultural es al mismo tiempo un error científico y expresión inequívoca de la presencia de una ideología elitista. Tal vez sea realmente un fondo ideológico escondido, que, por un lado, opaca la realidad objetiva, y por otro, hace miopes a los negadores del saber popular al inducirlos al error científico. En última instancia, es esa "miopía" lo que, constituyéndose en obstáculo ideológico, provoca el error epistemológico.
>
> No podemos dejar de lado lo que los educandos —ya sean niños que llegan a la escuela o jóvenes y adultos en centros de educación popular— traen consigo de comprensión del mundo, en las más variadas dimensiones de su práctica dentro de la práctica social de la que forman parte. Su habla, su manera de contar, de calcular, sus saberes en torno al llamado *otro mundo*, su religiosidad, sus saberes en torno a la salud, el cuerpo, la sexualidad, la vida, la muerte, la fuerza de los santos, los conjuros.
>
> Ése es, por lo demás, uno de los temas fundamentales de la etnociencia: cómo evitar la dicotomía entre esos saberes, el popular y el erudito, o cómo comprender y experimentar la dialéctica entre lo que Snyders llama *cultura primera* y *cultura elaborada*.[25]

La expresión de Gustavo Gutiérrez: "beber de su propio pozo"[26] se refiere a que los estudiantes abreven sus pozos de origen y, eventualmente, se atrevan a intercambiar las aguas con los compañeros, y a beber en otros pozos.

Por su parte, León Olivé propone un modelo alternativo pluralista cimentado en "seis hechos base", los cuales coinciden con los valores que consideramos deben existir para una convivencia orientada a la educación intercultural:

1) Sobrevivir está en el interés de todas las culturas.

2) En el mundo actual, la sobrevivencia de muchos pueblos depende de muchos de los otros.

3) La sobrevivencia de todos los pueblos depende de una razonable conservación del ambiente, especialmente de los recursos energéticos del planeta.

---

[23] Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2017, p. 108.
[24] *Idem.*
[25] *Ibidem*, pp. 109-110.
[26] Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 2007.

4) Por consiguiente, todos los pueblos tienen al menos un problema en común.

5) Es posible abordar problemas comunes desde diferentes perspectivas y diferentes culturas.

6) Para llegar a acuerdos útiles, se requiere una disposición que evite la exclusión de los otros; por el contrario, se les debe tomar en cuenta.[27]

Así, Freire y Olivé coinciden en que una educación intercultural debe estar basada en la sensibilidad hacia valores, actitudes y estilos de vida que permitan la interrelación de diferentes culturas, es decir, sin pretender homologar a una sola identidad.

Para lograr esto, señalamos el valor de la educación recibida en los entornos culturales mediante tradiciones, costumbres y saberes transmitidos en la familia y en la comunidad. Aunado a ello, los elementos que reciban los estudiantes durante su formación académica resultarán más sólidos y significativos.

En este mismo orden de ideas, Stefano Santasilia enfatiza la necesidad de entender la cultura como interculturalidad, lo cual implica una actitud de vida y una escala de valores donde el otro tenga cabida:

> Se necesita una nueva concepción de *cultura* donde haya una nueva y auténtica forma de relación entre los hombres de diferentes culturas. Se necesita no solamente una interpretación de la realidad, sino más bien una actitud de saber valorar sus orígenes y sus fuentes para proyectarse hacia los otros en una realidad concreta que se llama *vida* y es experiencia [...] pero que necesita de los otros para conocer y contrastar su existencia e incluso para adquirir nuevas [habilidades] para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Urge, entonces, entablar un diálogo sobre la condición humana de cada cultura que no se encierra en sí misma, que no se considera a sí misma como única poseedora de la verdad.[28]

Por su parte, Nieves Loja nos ofrece un panorama integrador de varios de los elementos que hemos visto durante este recorrido:

> En el contexto de América Latina, urge una filosofía intercultural que deconstruya los paradigmas colonialistas existentes en el imaginario de [algunos] habitantes, [los cuales] maltratan a los pobres, a la mujer y a los portadores de una tez oscura. De ahí que el desafío intercultural y todo aquello que pretenda serlo en este sentido, debe orientarse no tanto al problema metafísico y ontológico, sino a lo que concierne a lo económico, lo sociológico, la equidad de género, la cultura y el problema político [...] Se debe promover una interculturalidad abierta; que dialoguen primero las culturas marginales o del sur; que se enriquezcan de sus sabidurías y epistemologías y que hagan intercambios. Es importante también que no se vea a las culturas como piezas de museo, como algo pasado; ellas están vivas dentro de una sociedad, sin embargo, también están sujetas a cambios y transformaciones. Para promover este enriquecimiento mutuo, deben converger varios elementos, desde eventos académicos, creación de centros artesanales, y que los medios de comunicación social no solamente informen, sino que sean capaces de crear espacios plurales y democráticos con una actitud crítica frente a los sistemas de dominación y privilegio de un grupo de agencias internacionales.
>
> Los encargados de promover la interculturalidad deben ser las mismas culturas; ellas deben ser las protagonistas del proceso, de manera que no se haga desde arriba, sino desde las bases, desde las organizaciones sociales y desde otros grupos desvinculándose de intereses políticos partidistas que no promueven una cultura participativa. De

[27] León Olivé, *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 349-350.

[28] Stefano Santasilia, "Liberación e interculturalidad. La refundación del sujeto como inter-sujeto", *Quaderns de filosofia i ciència,* Madrid, vol. 41, 2011, pp. 44 y 47.

esta manera, la interculturalidad no es un concepto, sino una actitud; es una ética de poner fin al monopolio y a la lógica occidental del provecho y del cálculo capitalista. Queda el compromiso de promover otro tipo de globalización que defienda a los pobres, a las culturas indígenas y a la naturaleza. Sin embargo, no se trata solamente de la defensa del ambiente ecológico, sino de la vida física, biológica, psicológica, social; la dignidad de la vida humana.

El desafío de la interculturalidad está en recuperar los tesoros epistemológicos perdidos; es mirar la historia desde los excluidos; devolverles la palabra, la capacidad de actuar y de vivir en un ambiente plural.[29]

[29] Gerardo Miguel Nieves Loja, "Algunas reflexiones sobre la interculturalidad: una aproximación interdisciplinaria", *Aufklärung. Revista de filosofía*, vol. 5, núm. 3, 2018, pp. 177-179.

Conclusiones

La cultura es asignación de sentido, expresión vital de la cual no podemos sustraernos como entidades individuales. La humanidad se lega en el trato directo y cotidiano de la convivencia y no es sólo una cuestión epistemológica, pues implica sentimientos, emociones, pasiones, afectos, simbolismo, creatividad y demás fuerzas que confluyen en el acto creador de la cultura. El ser humano se encuentra tan inmerso que tiene un poder autocreacional.

Cómo no recordar la bella carta sobre la dignidad del hombre de Giovanni Pico della Mirándola,[1] en la cual parafrasea el relato del Génesis e integra la capacidad autocreadora humanista, pensamiento propio de la Ilustración. Él nos presenta el origen en medio de los apuros del Creador, quien ya no encuentra qué darle o con qué proveer al ser humano —la última creatura—, pues la fuerza ya fue dada a los brutos; la belleza y colorido a las aves, etcétera. ¿Qué regalo podría darle a esta nueva creatura? Y decidió —señala Pico de la Mirándola— darle nada, y que esa nada, ese vacío, ese hueco fuera el máximo regalo destacable entre todas las dádivas otorgadas a las creaturas, porque esa indefinición honra la decisión y el esfuerzo humanos por hacerse a sí mismo a su gusto y honra. Esa indefinición y deficiencia que debe ser completada; esa apertura y posibilidad de rebasar el ámbito instintivo, de lo determinado, es la posibilidad de cultura. El ser humano se asume como cocreador de sí mismo.

No obstante, esa cultura resulta, por un lado, unidad y, por otro, diversidad, pues es el reflejo de la doble dimensión humana: como ente individual y como ente colectivo, pero parte de una comunidad. La cultura identifica y a la vez distingue; posibilita el surgimiento del Yo y del Nosotros, al mismo tiempo que confronta el Tú y el Ellos. En suma, es una paradoja que refleja la complejidad y la contingencia de nuestra condición humana, pero también la vida colectiva y la completitud del otro, del prójimo.

Desde esta perspectiva, la interculturalidad es una forma específica de entender a la cultura respecto de otras. Ser humano es ser en relación con los otros, de modo que, la interculturalidad es parte de la dinámica humana de constante intercambio, de hibridación, mezcla, reinterpretación y reelaboración simbólica.

La interculturalidad implica ciertos valores y presupuestos que favorecen una actitud de apertura, respeto y reconocimiento de lo otro. Esos elementos no son innatos; se aprenden, así como también se pueden aprender sus contrarios.

El respeto, la apertura, la curiosidad y el reconocimiento de las otras culturas se pueden enseñar como actitud y valores éticos de operatividad social. Ésa es la apuesta de una *pedagogía de la intercultu-*

[1] Giovanni Pico della Mirandola, "Discurso sobre la dignidad del hombre (trad. de Adolfo Ruiz Díaz), *Revista Digital Universitaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 11, núm. 11, 2004.

ralidad: transmitir una actitud de acogida y hospitalidad por aquello que no es tematizable, el otro ser humano. Hay una gran profundidad en esta afirmación, el otro no es del todo extraño para el Yo; su propia identidad se ve configurada con base en esa diferenciación con el otro. Existe una posibilidad de complemento ontológico en la interacción social, como expresa el Ubuntu sudafricano: "yo soy porque tú eres", y el poeta Paul Selan: "yo soy tú cuando yo soy yo",[2] lo cual no es fortuito, pues el acto fundacional humano define que el ámbito cultural no puede realizarse en soledad.

Transmitir una actitud de acogida y hospitalidad, en ello se basa la pedagogía de la interculturalidad

Esa nota constitutiva es lo que posibilita la cuestión de la interculturalidad. Las distintas formas de expresar la humanidad son distintas formas de afrontar los problemas en el mundo; son diversas experiencias en la historia y no tienen por qué ser excluyentes, sino complementarias.

La diferencia no es *per se* una amenaza, pues puede ser valorada como complemento, sugerencia, referencia u otra posibilidad para expresar lo humano. La relación intercultural es una esperanza de intentos de relación no-violentas, con base en la exaltación de retos comunes para lograr una mejor estancia en el mundo e interactuar, en lugar de competir.

Ya en otros momentos me había expresado respecto a Occidente, sus instituciones y la tarea especial que tienen para el reconocimiento de lo sagrado cifrado desde otros horizontes culturales.[3] Primero, porque Occidente se reservó el derecho en siglos precedentes a ser la única voz digna de ser escuchada, ya fuera desde sus prerrogativas religiosas y doctrinales —como ocurrió durante toda la Edad Media— o bien, desde el discurso científico moderno que, desbancando la intolerancia religiosa se irguió como una nueva intolerancia positivista, lo que culminó en un nuevo mito que también reclamó soberbiamente el derecho al monopolio.

En segundo lugar, la tara le viene de su, hasta hace algunas décadas, incuestionable postulado de supremacía cultural y civilizatoria. El darwinismo llevado a la esfera social humana influenció muchas posturas de corte filosófico, que defendieron la existencia de estadios evolutivos, en los cuales —por supuesto— Occidente era la cumbre, por lo que se reservó el derecho de calificar como salvajes, bárbaros y primitivos a los otros grupos humanos. Con base en ello, ejerció su dominio ideológico, político, económico y militar, y sin empacho de la destrucción generalizada de culturas, bajo las ruedas de esta maquinaria de progreso, más temprano que tarde, nos develó su rostro inhumano y la intrínseca estupidez de quien socava el suelo sobre el cual está parado.

El respeto, la tolencia, la inclusión, el reconocimiento, el valor de la alteridad y el asombro por lo diferente pueden cultivarse en el aula

Desde este punto de vista, las tradiciones culturales no-occidentales fueron genéricamente vistas por la cultura dominante como obstáculos para la adscripción a la única posibilidad de cultura y civilización. La diferencia fue interpretada como enemiga y atacada con especial entusiasmo destructivo, con una clara orientación, me-

[2] Cit. por Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 18.

[3] *Cfr.* Ramiro Gómez Arzapalo, "Presentación", en: R. Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014, pp. 9-24.

diante el colonialismo, a la asimilación cultural o a la destrucción, pues se consideró que la única solución al problema de la alteridad era la reducción a lo Mismo, al ámbito de lo idéntico en la particularidad occidental y su firme devoción a lo Uno. Dicha inclinación a la supuesta unidad o universalidad condenó *a priori* a toda la diversidad de culturas a un lugar apartado del ámbito del Nosotros, desde el punto de vista del Occidente cristiano.

De modo que, la interculturalidad es apertura a la posibilidad de otra forma de relación, contrario al de dominación. Es la posibilidad de fraguar la universalidad de lo humano en sus múltiples manifestaciones. La disposición para el trato creativo y constructivo con las otras culturas es algo que puede enseñarse, de manera consciente y específica, en la educación institucional, en contraposición a lo que también se aprende por costumbre o inmersión social en el terreno de los estereotipos y prejuicios. Por tanto, la interculturalidad se puede enseñar y se puede aprender.

La idea de reflexionar en la posibilidad de una *pedagogía de la interculturalidad* es considerar lo benéfico de construir en el aula un foro de diálogo intercultural que permita la concientización de los propios estigmas que cada quien trae en relación con otras culturas, para que a partir de ahí también puedan concientizarse los problemas inherentes a la inclusión o exclusión en el ámbito de la alteridad.

La discriminación, el repudio social y la segregación cultural son elementos que se aprenden en un contexto específico. El respeto, la tolerancia, la inclusión, el reconocimiento, el valor de la alteridad y el asombro por lo diferente pueden cultivarse en el aula y abordarse desde las experiencias personales. Hagamos que convivan la identidad propia y la ajena a favor de la sociedad. Abramos el diálogo con las otras culturas.

> Lo que destaca el propio Gadamer, la nota general del diálogo: para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. Porque en una buena conversación hay que saber autolimitarse. El que no sabe escuchar es aquel que permanentemente se escucha a sí mismo. Pero esto no nos lleva a la convivencia, a convivir con los otros.
>
> Es pues la convivencia un factor decisivo para el diálogo fructífero, pues no basta con decir que hay que dialogar, sino que también hay que construir, o bien contar con las condiciones para ello, pero éstas sólo surgen con la convivencia que es la que permite que se generen intereses compartidos en el espacio público. Aquí hay un punto que hay que resaltar, compartir intereses y creencias no implica compartirlo todo, pues ello impediría el diálogo y éste, desde mi punto de vista, tiene un carácter constructivo que nos lleva incluso a la crítica de nuestros intereses y creencias. Por [ello] creo que ese diálogo personal del que nos habla Gadamer es posible, porque son las personas, que pertenecen a determinada tradición, las que dialogan; las tradiciones en abstracto no lo hacen, pero las personas sí.[4]

La fascinación, curiosidad y asombro por la diferencia son cualidades humanas que coadyuvan a un encuentro con la diferencia cultural. En este orden de ideas, Fornet-Betancourt apunta:

> La interacción cultural (si es realmente interactiva, es decir, si sucede bajo condiciones de igualdad) no conduce a una disolución de todo tipo de referencias de identidad y memorias, sino más bien a una nueva formación de las diferencias tanto en su "propia" historia como también con respecto a su relación con los otros y sus historias.

[4] Raúl Alcalá Campos, "Valores y relaciones interculturales", en Dora Elvira García, *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011, p. 53.

> La interculturalidad no se despide, pues, de las culturas, sino que ve justamente en su historicidad la condición para configurar siempre nuevamente sus formas transmitidas. La historicidad de las culturas quiere decir que las culturas se encuentran en una relación que es históricamente relativa, tanto con respecto a sí mismas como con las otras. Y esto, por otra parte, significa que la relación misma entre las diferencias culturales es relativa.[5]

Esa interacción sucede en la educación, pues es inherente a la formación temprana, ya sea de forma desinstitucionalizada o mediante saberes culturales en el ámbito social de cada uno de los estudiantes.

[5] Raúl Fornet-Betancourt, "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural", en D. E. García (coord.), *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, p. 9.

Referencias

A.A.V.V., *Diccionario de Cultura,* Navarra, Verbo Divino, Navarra, 1999.

Acosta, Ricardo, *La inculturación (definición, características, presupuestos, fundamentos teológicos)* [en línea], *s. d.,* https://docplayer.es/13899226-La-inculturacion-definicion-caracteristicas-presupuestos-fundamentos-teologicos.html

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

Alcalá, Raúl, "Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

__________, "Valores y relaciones interculturales", en Dora Elvira García, *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011.

Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1968.

Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Ciudad del Vaticano, 2019.

Aula intercultural. El portal de la educación intercultural [en línea], Madrid, *s. d.*, https://aulaintercultural.org/

Austin Millán, Tomás R., "Para comprender el concepto de Cultura", *Revista UNAP Educación y Desarrollo*, Universidad Arturo Prat, sede Victoria, Araucanía, Chile, año 1, núm. 1, 2000.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Babolin, Sante, *Cultura e inculturación,* México, Universidad Pontificia de México, 2000.

Barabas, Alicia, "Multiculturalismo, pluralismo cultural y interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios", *Configurações* [en línea], vol. 14, núm. 1, 2014, https://journals.openedition.org/configuracoes/2219

Bárcena Fernando y Mélich Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2001.

Barrios, José Luis, *Ensayos de crítica cultural. Una mirada fenomenológica a la contemporaneidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Bartolomé, Miguel, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista, 1997.

Baudrillard, Jean cit. por Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, México, Taurus, 2000.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.

Borges de Meneses, Ramiro Délio, "La deconstrucción en Jacques Derrida: qué es y qué no es como estrategia", *Revista Universitas Philosophica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, vol. 30, núm. 60, 2013.

Broda, Johanna, "Introducción", en J. Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

____________, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, México, núm. 93, 2007.

Bruckner, Pascal, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1995.

Buber, Martin *Yo y Tú*, Madrid, Heder, 2017; *El principio dialógico*, Madrid, Hermida, 2020.

Carta apostólica Desiderio desideravi del santo padre Francisco, a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos, a las personas consagradas y a todos los fieles laicos, sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios [en línea], 2022, núm. 28, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html

Carta encíclica Fratelli tutti del santo padre Francisco, sobre la fraternidad y la amistad social [en línea], 2020. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Carta del santo padre Francisco al Pueblo de Dios [en línea], s. l., 20 agosto de 2018, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html

Cassirer, Ernest, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura,* México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

Chico González, Pedro, "Inculturación", *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Lima, Bruño, 2006.

Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación* [en línea], Ciudad del Vaticano, 1987, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html

Congregación para la educación católica, Organismo de la curia romana, *Carta circular a las escuelas, universidades e instituciones educativas*, prot. N. 553/2020, Ciudad del Vaticano, 10 de septiembre de 2020.

Della Mirandola, Giovanni Pico, "Discurso sobre la dignidad del hombre (trad. de Adolfo Ruiz Díaz), *Revista Digital Universitaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 11, núm. 11, 2004.

Derrida, Jaques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2006.

____________, *Universidad sin condición,* Madrid, Trotta, 2010.

____________, *Cómo no hablar. Denegaciones*, Madrid, Anthropos, 2017.

____________, *Fueros. La Melancolía de Abraham*, Madrid, Katz Barpal, 2021.

____________, *La vida, la muerte. Seminario (1975-1976)*, Madrid, Eterna Cadencia, 2022.

Di Martino, Marisa, "Raúl Fornet-Betancourt. Transformación intercultural de la filosofía, Entrevista a Raúl Fornet Betancourt de Marisa Di Martino, *topologik.net* [en línea], núm. 5, 2009, https://www.topologik.net/fornet-betancourt_numero_5.htm

Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949; *Teoría de las concepciones del mundo,* Barcelona, Altaya, 1995.

Esquerda Bifet, Juan, "Evangelización de las culturas", *Diccionario de la Evangelización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

Faundes Peñafiel, Juan Jorge, "Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas", *Perfiles latinoamericanos*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, núm. 49, 2017.

Finkielkraut, Alain, *La sabiduría del amor: generosidad y posesión*, Barcelona, Gedisa, 1993.

_______________, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo* XX, Barcelona, Anagrama, 1998.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia, 1994.

_______________, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001.

_______________, "En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural", en García, Dora Elvira "Presentación", *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011.

Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 2017.

Gallego, Domingo y María José Gallego, *Educar la inteligencia emocional en el aula*, Madrid, Pensar, Publicar, Creer, 2004.

García, Dora Elvira "Presentación", *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-UNESCO-ITESM, 2011.

García, Francisco Javier, Pulido, Rafael y Montes, Ángel "La educación multicultural y el concepto de cultura", *Revista Iberoamericana de Educación*, Organización de Estados Iberoamericanos, vol. 13, 1997.

García, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

Ghalioun, Burhan "Globalización, deculturación y crisis de identidad", *Afers Internacionals*, Fundación Cidob, Barcelona, núms. 43-44, 1998.

Giménez, Gilberto, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

_______________, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

_______________, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *Globalización y regiones en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, 2000.

Good, Catherine, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, México, vol. 1, núm. 2, 1994.

______________, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl,* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 26, 1996.

______________, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Existencia y comprensión en Heidegger", *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión,* Universidad Intercontinental, México, año 14, núm. 30, 2009.

_____________________, "De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gaceta de Antropología* [en línea], Universidad de Granada, Granada, vol. 27, núm. 2, 2011, https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18596/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html?sequence=11&isAllowed=y

_____________________, "Democracia, tolerancia e inclusión en contextos interculturales", *Revista Foro multidisciplinario,* Universidad Intercontinental, México, núm. 19, 2011.

_______________________, "Aportes fenomenológicos al análisis de las manifestaciones religiosas populares", en R. Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio, 2014.

_______________________, "Cultura, interculturalidad e inculturación", *Intersticios, Filosofía, Arte y Religión,* Universidad Intercontinental, México, núm. 58, 2023.

_______________________, "Educación, posmodernidad e interculturalidad", *Revista Puertas,* Universidad Católica Lumen Gentium, México, núm. 7, 2023.

_______________________, "Migración, interculturalidad y religiosidad popular", *Enlace, Revista de Investigación, de la División de Posgrados,* Universidad Intercontinental, México, núm. 5, 2023.

González, Irene, *Proyecto: África, interculturalidad en las aulas* [en línea], s. l., 16 de marzo de 2015, https://elalmademiaula.com/2015/03/16/proyecto-africa-trabajando-la-interculturalidad-en-las-aulas/

Gutiérrez, Gustavo, *Beber en su propio pozo,* Salamanca, Sígueme, 2007.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

_______________, "Construir, habitar, pensar", *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

_______________, "La Cosa", *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Höffe, Otfried, *Derecho intercultural,* Barcelona, Gedisa, 2008.

Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos,* Barcelona, Crítica, 1997.

Horkheimer Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del iluminismo,* Buenos Aires, Sur, 1970.

Inculturación [en línea], *s. d.,* www.inculturacion.net

Krotz, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología,* México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Lalueza, José Luis , Zhang-Yu, Cristina, García-Díaz, Saraí, Camps-Orfila, Sílvia y García-Romero, David, "Los Fondos de Identidad y el tercer espacio. Una estrategia de legitimación cultural y diálogo para la escuela intercultural", *Estudios pedagógicos,* Universidad Austral de Chile, Valdivia, vol. 45, núm. 1, 2019.

Latourelle René y Fisichella Rino, "Inculturación", *Diccionario de Teología Fundamental,* Madrid, Paulinas, 1992.

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.

__________________, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, México, Plaza y Valdés, 2008.

__________________, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2020.

Lévi-Strauss, Claude, "Raza y Cultura", *Raza e historia,* Madrid, Cátedra, 1971.

Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, París, Albin Michel, 1963.

_________________, *Humanismo del otro hombre,* México, Siglo XXI, 1993.

_________________, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995.

_________________, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1998.

_________________, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1999.

_________________, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2000.

_________________, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006.

_________________, *Escritos inéditos 2*, Madrid, Trotta, 2015.

Mandela, Nelson, *El largo camino de la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*, Madrid, Aguilar, 2013.

Nervo, Amado, "Perlas Negras XLII", *Perlas negras. Místicas. Las Voces,* París/México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1904.

Ngomane, Mungi, *Ubuntu. Lecciones de sabiduría africana para vivir mejor,* Madrid, Grijalbo, 2020.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979.

Nieves Loja, Gerardo Miguel, "Algunas reflexiones sobre la interculturalidad: una aproximación interdisciplinaria", *Aufklärung*. *Revista de filosofía*, vol. 5, núm. 3, 2018.

O´Donnell Christopher y Pié-Ninot, Salvador "Inculturación", *Diccionario de Eclesiología,* Madrid, San Pablo, 1987.

Olivé, León, "Un modelo normativo de relaciones interculturales", *Ética y diversidad cultural,* México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), *Proyecto Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior en América Latina y El Caribe (Unesco-Ie-*

salc) [en línea], *s. d.*, http://untref.edu.ar/sitios/ciea/wp-content/uploads/sites/6/2015/05/iesalc-unesco.pdf

Papa Francisco, *Constitución Apostólica Vultum Dei Quaerere*, México, San Pablo, 2016, núm. 1.

____________, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica, Roma, 24 de noviembre de 2013.

____________, *Laudato Si*, Encíclica, Roma, 24 de mayo de 2015.

Pérez Tapias, José Antonio, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 10, 1993.

____________________, "El *homo moralis* y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 11, 1995.

____________________, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.

Rabinovich, Silvana, "La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío", *Avances. Cuaderno de investigación*, Universidad Intercontinental, México, año 2, núm. 6, 1999.

______________, "Heteronomía y *semitismos*", en Dora Elvira García (coord.), *Filosofía de la Cultura. Reflexiones contemporáneas, horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Tecnológico de Monterrey, 2011.

Reale, Miguel, "El concepto de cultura, sus temas fundamentales", en David Sobrevilla, *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998.

"Red Jacket on the Religion of the White Man and the Red", *The World's Famous Orations. America: I (1761–1837)* [en línea], 1906, https://www.bartleby.com/268/8/3.html

Richard, Nelly, "Latinoamérica y la posmodernidad", en Hermann Herlinghaus y Monika Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia: Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994.

Santasilia, Stefano, "Liberación e interculturalidad. La refundación del sujeto como inter-sujeto", *Quadernos de filosofía i ciencia,* Madrid, vol. 41, 2011.

Sánchez, José Luis, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Secretariado trinitario, 2003.

Sobrevilla, David, "Idea e historia de la filosofía de la cultura", *Filosofía de la cultura,* Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.

Taylor, cit. por Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura,* Madrid, Alianza, 1994.

Tódorov, Tzvetan, *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2009.

Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Trías, Eugenio, "Ética y condición humana", ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional de Investigación, Posgrados y Difusión Universitaria, organizado por la Universidad Intercontinental, septiembre de 1999.

Velasco Gómez, Ambrosio, "Multiculturalismo y republicanismo", en L. Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Von Groll, Maren “Nos-Otros, la construcción de un espacio intercultural”, *Revista Electrónica Sinéctica*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, Jalisco, México, núm. 14, 1999.

Wolf, Eric, *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.


UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL
uic.mx


ISBN: 978-607-9152-49-9
9 786079 152499